Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio - marzo 1976 - anno XI - numero 1

SOMMARIO

* TEOLOGI E VESCOVI

ARTICOLI:

7 **Gianni Baget-Bozzo** - La storia frammentaria e la teologia.

15 **Noël Dermot O'Donoghue** - Creazione e partecipazione.

30 **Giorgio Fabbri** - « Cognizione di tempo » ed escatologia.

37 **Denise Judant** - Le difficoltà del dialogo con il giudaismo.

53 **Claudio Leonardi** - Cristianesimo e Islam nella civiltà post-moderna.

LIBRI:

73 **Recensiti:** « Gesù il Cristo » di W. Kasper / « Consubstantiel et transubstantiation » di P. Laurent Carle / « Ethique de l'Ancien Testament » di H. Van Oyen / « L'Apocalypse, architecture en mouvement » di J. Ellul / « Flash sur l'Apocalypse » di P. Prigent / « Athenagoras: a study in second century Christian Apologetic » di L. W. Barnard / « Teologia della Chiesa in sant'Ambrogio » di G. Toscani / « Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie » di AA. VV. / « La cultura tradita dagli intellettuali » di J. Daniélou / « Una democrazia confezionata? Il caso del Portogallo » di W. G. Burchett / « Karl Marx: le fonti » di A. Rizza / « Le droit de Dieu » di C. Bruaire / « Per la critica del concetto di rivoluzione borghese » di R. Zapperi / « Sujeto » di L. M. Xirinacs.

POSTILLE:

107 Schillebeeckx: il futuro tradito *(Edoardo Benvenuto)* - La « cultura cattolica » secondo Mancini *(Claudio Leonardi)* - La questione di Ecône - I « consultori familiari » ed il principio dell'« utilità marginale » *(Sandro Strozzi).*

133 **Libri ricevuti.**

134 Schedario teologico Renovatio.

136 —

Teologi e vescovi

Occorre mettere chiaramente a confronto questi due ruoli: quello dei teologi della Chiesa nasce in risposta ai problemi che la storia pone alla fede; quello dei vescovi è di certa ed indiscutibile istituzione divina. Una netta valutazione sull'uno e sull'altro è necessaria alla vita della Chiesa. L'argomento va affrontato al di fuori e al di sopra di ogni conformismo o maniera, secondo il suo proprio valore.

* * *

Fin dagli inizi vi furono uomini che raccolsero, esposero e difesero gli elementi della Rivelazione divina. Questi diligenti e spesso oscuri operatori divennero anche maestri; già il secondo secolo vide sorgere le celebri scuole cristiane di Antiochia ed Alessandria. Il nome, la fama e la funzione di quelle due città allora prestigiose produssero poi una vigorosa sollecitudine dottrinale cristiana. Gli uomini di cui s'è detto si spinsero ancora oltre: presero ad indagare e ad approfondire, usando del canale indicato da Dio, la ragione umana nell'alveo del buon senso comune. Testimonianza di ciò si ha nei Padri apostolici, i cui metodi in qualche misura potrebbero essere ripresi con frutto anche oggi. Così nacquero i teologi. La loro parte *si determinò meglio in Occidente, ove cominciarono a sorgere le grandi università. In seguito la causa materiale — non formale — di tutti i Concilii celebrati dopo il Mille fu rappresentata appunto dalle università. Per l'avvenire sarebbe laborioso qualunque Concilio che, nella sua convocazione, non tenesse conto di questo dato. Si delinearono così le caratteristiche del teologo, fissate da necessità ed avvenimenti, ossia dal normale sviluppo delle vicende umane. I teologi ebbero un'autorità, ma da una sola fonte: il Magistero della Chie-*

sa gerarchica, la quale seppe tenere ben conto del valore dei singoli e degli argomenti illustrativi del dogma addotti. Ed anche questo è fondamentale. Tale la storia passata. E oggi?

Oggi siamo alla società dei consumi. Tale società, per vivere, ha l'obbligo di produrre e di consumare. Se ne è fatta ormai una regola economica, la più pericolosa di tutte, se proiettata nel tempo. Pertanto c'è un continuo bisogno del vecchio, senza cui non s'avrebbe lo stimolante nuovo. Occorre che vi sia sempre qualcosa di desueto, di caduco, di tramontato, perché le mani prodigiose del demiurgo filtrato dai mass-media possano offrire al pubblico attonito e frastornato quelle novità che dovrebbero dare significato all'esistenza.

Ciò vale non solo per gli articoli materiali, ma anche per le idee e la cultura. Sono pur esse oggetto di mercato, e vanno o non vanno: se sono semplicemente vecchie, non vanno. Si tratta del mondo, non solo dominato dal mercato, ma divenuto esso stesso un grande mercato.

Bisogna riconoscere che certa teologia è anch'essa approdata ad oggetto di mercato, gestendosi secondo le più scaltrite leggi della moderna compravendita: niente di vecchio, tutto nuovo. Pareva a molti una sublime ispirazione, ed invece è soltanto una pedissequa imitazione delle tecniche mondane. In effetti il mondo ha avuto la meglio attraendo nelle proprie spire ed assimilando a se stesso (già ubriacato dalla nuova legge della propria economia) anche questa provincia, fino alla nostra epoca rimasta sufficientemente indenne. La teologia, la vera teologia era un mondo specializzato, che obbediva ad un ritmo diverso; poteva avere talvolta, in uomini assai più corti dell'argomento che trattavano, qualche aspetto pro-

vinciale e qualche difetto di forma, ma conservava un'eredità dottrinale e spirituale, avuta da Dio nella Rivelazione, insostituibile ed unica; era il patrimonio dottrinale cristiano che rimaneva se stesso accanto alla mutevole cultura e spesso aiutava la medesima a farsi le ossa.

La parte presuntuosa (così dev'essere definita), libertaria e scapigliata della teologia è finita così sulle bancarelle. Il libro teologico, entrato nell'universale mercato delle idee per e con la logica sopra descritta, è finito rapidamente ai margini, ma dopo aver guastato la testa (e la vita) di una quantità di preti, di frati e di religiose. Qui sta il dramma di oggi e di domani. Viene da chiedersi se il libro cattolico, poiché è tornato ad essere quasi esclusivo prodotto di case editrici etichettate come cattoliche, *non possa essere governato una buona volta da leggi differenti da quelle che si reggono sulle continue novità in funzione dell'aumento dei consumi e dei profitti, regola suprema del mercato nelle cose di questo mondo triste e sconvolto.*

Il discorso può ora correre alla sua chiara ed evidente conclusione. Chi intende fare, studiare, sapere in campo teologico deve stare attento a discriminare tra gli articoli ed i libri prodotti per il mercato dei consumi e quelli ordinati a portare *il pensiero divino e a renderlo più accessibile all'intelligenza umana. Il Magistero, che ha sempre avuto la teologia quale alleata nella propria funzione, è obbligato ad usare una giusta cautela nell'accogliere l'apporto di quanti dicono di voler la* ricerca, *ma di fatto ambiscono alla bancarella d'un comune mercato.*

Siamo divenuti più poveri, ecco la verità. E coloro che portano decorosamente il nome di teologi, devono essere ben consci di questo, affinché la loro attività si

mantenga utile alla vita ed all'espansione non d'un mercato, ma del regno di Dio.

Noi difendiamo la nobile indipendenza della Città di Dio dai commerci della Città del mondo.

* * *

I vescovi, successori degli Apostoli, hanno una missione da Cristo, fondatore della Chiesa. Non sono frutto di necessità ed organizzazioni umane. Nella loro missione è al primo posto il Magistero. Essi l'esercitano in modo autentico, *purché siano in comunione con il Collegio episcopale e, per restare sicuramente in comunione con quest'ultimo, siano in piena comunione con il successore di Pietro. Non hanno, tranne il Papa, il carisma personale dell'infallibilità, ma fanno parte di quel Collegio che,* cum Petro et sub Petro, *ha il carisma dell'infallibilità. L'insegnamento dei vescovi, che rimangono veramente e seriamente* intra saepta Ecclesiae, *ha un carattere ben diverso da quello dei teologi. Potranno dai teologi avere il* materiale; *ma il* valore *e l'*autorità *saranno essi a darli. Giudicheranno e non potranno essere giudicati. La grazia dello stato è ben diversa nei vescovi da quella che è nei teologi, anche quando questi sono degni di tale qualifica in seno alla Chiesa Cattolica. L'appartenenza vera al Collegio, l'unione obbediente* cum Petro *e la grazia dello stato danno ai vescovi un diritto, oltre che un dovere. E' necessario che la loro voce sia alta e domini quella del mercato, perché bisogna che la vicenda del regno di Dio non soggiaccia alle pretese del mondo. La storia non può* trascinare *l'opera di Dio; può al contrario riceverne ricchezze che da sé non saprebbe produrre.*

LA STORIA FRAMMENTARIA E LA TEOLOGIA

ARTICOLI

La crisi che tocca oggi il campo teologico è un aspetto della crisi che investe alle radici la vita storica dell'umanità.

Alle radici di questa crisi sta lo stesso grande esito che il metodo scientifico ha avuto sul piano dei rapporti uomo-natura. Ciò ha dato luogo all'illusione di estendere il medesimo metodo alla conoscenza dell'uomo, nelle sue stesse dimensioni interiori o a queste collegate, come il campo della vita sociale.

Molti teologi hanno così eretto a criterio di teologia il principio che ogni affermazione debba avere un preciso significato empirico, o di constatazione o di programma; e che la teologia debba essere pensata in modo da non contraddire mai le affermazioni cauzionate da un consenso scientifico o da un consenso politico.

I valori culturali e pratici della cultura secolarizzata vengono assunti così come criterio di precomprensione del cristianesimo.

Alla base di questa posizione stanno i concetti di *esistenza, ermeneutica e pluralismo* elaborati da Heidegger, ed il concetto di tempo e di storia che ne dipendono.

Nel primo Heidegger l'esistenza appare come « essere per la morte », come essere frantumato e disperso nel tempo, e quindi radicalmente qualificato dall'angoscia.

Questa concezione segue l'idea di tempo come frammentarietà e alienazione dell'essere: l'ente nel tempo appare separato rispetto ad ogni altro;

la comunicazione è così radicalmente impossibile, salvo appunto il riconoscimento dell'angoscia come condizione propria dell'*esistente.*

La ricerca successiva di Heidegger è un tentativo per uscire dall'esistere come « essere per la morte », recuperando una nuova possibilità di espressione dell'essere mediante la sua presenza nel linguaggio. La ricerca sul senso del linguaggio diviene così una ricerca sul volto temporale dell'essere. Che questo ultimo sforzo potesse riuscire comprensibile a dei teologi e a degli esegeti protestanti, non fa difficoltà. La ricerca della Rivelazione *in sola Scriptura* era omogenea a questa ricerca della verità dell'essere nel solo linguaggio. Naturalmente ciò implicava una ricerca dell'intenzionalità originaria della parola, una sua liberazione dalla parlata corrente, il raggiungere il suo intimo nucleo di epifanìa dell'essere nell'ente. La prima valutazione delle possibilità teologiche dell'approccio heideggeriano non è venuta a caso da un esegeta protestante di tradizione liberale, il Bultmann. La « demitizzazione » può essere considerata un tentativo di ritrovare un significato situabile oltre il condizionamento del tempo entro cui il testo era stato prodotto, un significato che rendeva comprensibile *ora* e *qui* il testo originario, trasformandolo in un testimone significante per il nostro tempo.

La storicità dell'interprete diviene così una condizione interna all'ermeneutica del testo. Ciò è omogeneo allo sviluppo del pensiero di Heidegger, alla sua tesi del carattere progetturale di ogni comprensione. Comprendere, per Heidegger, è superare l'ente nella ricerca dell'essere, e ciò proprio a partire dall'interesse storico del ricercatore.

E' la finitezza storica dell'interprete che rende possibile leggere nel testo un significato che vada oltre la sua lettura ed il suo significato originario. L'ente si manifesta come essere in quanto è esserci, in quanto è reso presente dall'interpretazione. L'ermeneutica che parte da Heidegger ha avuto una sistemazione significante in Gadamer. Il principio fondamentale dell'ermeneutica di Gadamer è la finitezza della nostra esperienza storica. Ciò conduce ad un radicale mutamento del concetto di verità: la verità è ora *appartenere ad una tradizione.* Il concetto di appartenenza ad una tradizione sostituisce il concetto di verità. Il « legame teologico dello spirito alla compagine dell'essere » caratteristico dell'antica metafisica è ora radicalmente abbandonato. L'ermeneutica deve smascherare il dogmatismo di un concetto in sé, di un senso in sé, come la filosofia critica ha smascherato il dogmatismo dell'esperienza.

In quanto un testo appartiene alla mia tradizione e mi interessa, io lo leggo usando del mio interesse quale criterio di lettura e di giudizio del testo. E' l'inserzione della mia storicità nel senso stesso del testo che dà luogo alla possibilità di far scaturire nuovamente dal testo un significato.

Non esiste significato del testo, ma solo un significato della relazione del testo con la mia condizione storica. E' possibile per la teologia cattolica usare il principio della « finitezza della nostra esperienza storica » quale criterio di ermeneutica della Scrittura e del dogma?

Tale principio ermeneutico toglie una condizione radicale di tutto l'edificio teologico, cioè il concetto stesso di verità.

Verità suppone la dualità di soggetto e oggetto e, sulla base di tale dualità, fonda una relazione di compenetrazione espressa nell'antica *adaequatio rei et intellectus.* Se la storicità dell'interprete diviene il criterio di lettura dell'oggettività del testo, non vi è più dualità e relazione, ma indistinta fusione.

In questa prospettiva l'idea stessa di Rivelazione non ha più senso, se non come fusione della Rivelazione con la storia stessa, secondo un antico postulato idealistico che può rimanere nell'ermeneutica post-heideggeriana.

L'ermeneutica è una formulazione significativa del concetto di *storicità frammentaria,* ma i teologi che hanno accettato il principio della storicità frammentaria e posto il pluralismo quale principio qualificante della teologia, hanno dovuto trovare un equivalente al concetto di unità dottrinale, stabilendo dei criteri di comparabilità dei sistemi teologici. L'unico principio di ogni comparabilità delle dottrine, posta la concezione esistenziale del tempo frammentario, è quello dell'equivalenza funzionale: *due dottrine tra loro diverse e concettualmente incomponibili sono equivalenti se svolgono in un diverso contesto storico la medesima funzione.*

Questa è l'enunciazione rigorosa del *pluralismo come principio.* Nel presente contesto culturale il pluralismo non può essere più interpretato, quale è stato tradizionalmente, come una diversa formulazione di un medesimo enunciato (in ciò non s'avrebbe alcuna novità).

Esso acquista il peso culturale che ha al presente perché rappresenta il trasferimento in sede teologica del concetto del tempo frammentario, cioè della concezione esistenziale della storicità.

La riduzione dell'unità della verità all'equivalenza delle funzioni è inevitabile in un pluralismo diventato criterio primario di struttura della teologia, poiché l'equivalenza delle funzioni è un criterio di paragone che suppone la frammentazione dei diversi tempi storici e delle diverse culture. Sin d'ora ci troviamo di fronte ad una soluzione di continuità con la tradizione teologica. Il pluralismo infatti suppone un concetto di tempo e di storia che è incompatibile con il modello di unità dottrinale che è stato fin qui la norma della teologia.

La ragione di questa rottura di continuità non sta nel contenuto specificamente teologico del pensiero pluralistico, ma nel principio filosofico che sta alla base del pluralismo, cioè *la frammentarietà del tempo storico.* Tale concetto di frammentarietà è il presupposto, esplicito od implicito, di tutti i sistemi e pensieri teologici che accettano il pluralismo quale principio d'ordine della teologia. Si giunge perciò al dilemma: *o l'unità della Chiesa è compatibile con il pluralismo teologico, e cioè con un'innovazione radicale rispetto a tutta la tradizione, oppure la frammentarietà del tempo storico è incompatibile con la teologia.*

Storia ed escatologia

Il modello conoscitivo dell'età tecnologica è quello della verificabilità empirica di ogni proposizione. Diverso è il modo di verifica di una proposizione conoscitiva da quello di un comando, ma in realtà sia la legge naturale sia la norma giuridica richiedono una « verifica » o nella natura o nella prassi. Questo modello non può essere applicato in tale forma alla proposizione teologica. Da ciò prende corso la formula secondo cui le proposizioni teologiche sono verificabili escatologicamente. Esse sono proposizioni in sospeso che solo l'*eschaton* può rendere verificabili.

La verificabilità ha in questa prospettiva il medesimo senso che, nella tradizione metafisica, ha il concetto di verità.

In quest'ipotesi il dogma si scinde in un contenuto normativo che ha un ruolo storicamente utile per mantenere la comunità cristiana orientata verso l'*eschaton,* ed un vettore escatologico ad esso inerente: un *senso* ed un *significato.* Il senso è afferrabile, ma il significato è inverificabile. Il dogma viene scisso in una dimensione storica avente un valore pratico di guida del pensiero, dell'azione e del sentimento, e in un riferimento escatologico che rimane inesprimibile al pensiero.

In tale prospettiva il contenuto dogmatico è del tutto intrastorico; in quanto *noema,* il dogma non si riferisce alla metastoria, ma connota azioni e fatti di questo mondo.

Tuttavia questo senso intrastorico è di carattere negativo.

Il dogma trinitario (e non quello ariano) esprimeva la fede della Chiesa perché il dogma trinitario preservava il cammino dei fedeli verso l'*eschaton* dai rischi immanentistici presenti nel pensiero ariano. E' il carattere storicamente negativo della proposizione dogmatica che la rende fungibile quale vettore verso il Mistero. Ma del Mistero essa non dice positivamente nulla. E' per questa ragione che le formulazioni, essendo del tutto intrastoriche, possono mutare radicalmente, se maturano nuove esigenze nel cammino del popolo di Dio verso l'*eschaton.*

Se il progresso ed il pluralismo teologico vengono descritti in modo tale da comprendere proposizioni dottrinalmente incompatibili, allora il presupposto di un carattere intrastorico e vettoriale della proposizione dogmatica è necessariamente implicato, anche se questa conclusione non è tratta.

L'elemento noetico diviene così irrilevante che si è sentito il bisogno, ad un livello di sviluppo più radicale di questa direzione, di sostituire la nozione di fede, legata nella tradizione cristiana al contenuto dottrinale della *fides quae* e alla formula dei Simboli, con quella di *speranza.* Ciò si è fatto appunto per negare ogni continuità noetica tra la storia e l'*eschaton* e per esprimere l'*eschaton* come ciò che è storicamente impensabile, che l'*ex nihilo* divide dalla storia presente.

Ponendo il nulla tra la storia e l'*eschaton,* si rende improponibile qualunque *escatologia,* qualunque prefigurazione dottrinale del futuro in asso-

luto. Il ponte dogmatico non è possibile, come non è possibile il ponte della religione. La storia può essere atea, e deve persino esserlo, se Dio è anche per se stesso l'« Assoluto futuro », se « Dio non è ancora compiuto come Dio ».

Anche qui troviamo di fronte a noi la concezione dell'uomo come storicità radicale, così che nessun vero passaggio si ha nell'uomo tra storico e metastorico.

Dogma ed esperienza

La verità di una proposizione teologica, abbia o no dignità dogmatica, viene risolta da alcuni teologi nel principio della verifica dell'efficacia storica delle proposizioni. Le proposizioni teologiche vengono perciò viste come precetti etici e norme giuridiche che hanno la loro « verità » nel determinare una prassi. Tale prassi è una *prassi di liberazione.*

Le teologie della prassi si distinguono dalle teologie della speranza perché suppongono una verifica intratemporale della salvezza. La verifica del carattere salvifico di una prassi che si richiama al cristianesimo non viene però data dalla teologia, ma da discipline extrateologiche.

Il suo carattere storico postula che essa venga accertata da forme di conoscenza che hanno lo storico quale ambito primario.

La Chiesa assume in questo tipo di teologie un ruolo del tutto intrastorico di promozione della liberazione umana. Essa aggiunge alle filosofie della rivoluzione maturate su terreno immanentistico l'idea della *necessità della rivoluzione, nonostante le sconfitte storiche,* l'affermazione della *finitezza di qualunque dato rivoluzionario,* la necessità di un *carattere autorinnovatore di ogni prassi rivoluzionaria.*

Le valutazioni culturali e pratiche dominanti nella società vengono così assunte come criteri di interpretazione del fatto cristiano, e poste come un parametro cui il pensiero cristiano deve conformarsi per ottenere la sua piena autenticità. La storia diviene pertanto un elemento costitutivo dell'affermazione e dell'autointerpretazione cristiana: cioè *l'egemonia ideologica e politica diviene egemonia intraecclesiale.*

Sociologia, psicoanalisi, marxismo e tutte le varie combinazioni e letture di essi divengono misura di valore del fatto cristiano e norma di comportamento cristianamente motivata.

Anche qui abbiamo la riduzione dell'uomo alla storicità frammentaria.

I presupposti della teologia

Non tutte le concezioni dell'uomo e della realtà sono compatibili con i presupposti della Rivelazione e dunque della teologia. L'atomizzazione dell'uomo nel tempo frammentario rende inesprimibile *l'unità di significato* che è una condizione della verità delle proposizioni teologiche.

La proposizione teologica riceve il suo ultimo significato da ciò che è oltre il tempo ed oltre lo spazio; se la verità è essenzialmente determinata secondo il tempo e lo spazio, allora la proposizione teologica è a doppio titolo impossibile. E' impossibile come ogni altra proposizione che pretenda all'universalità, ed è impossibile in ragione del significato cui essa fa riferimento. Ciò ci porta al nucleo del problema: non tutte le proposizioni aventi egemonia storica possono essere usate in teologia, ma solo quelle che sono compatibili con i presupposti della teologia.

In altre parole, la teologia suppone e precontiene un discorso sull'uomo e sul reale, un'antropologia. Ciò è apparso con chiarezza nel secolo XIX, e si è manifestato nel I Concilio Vaticano.

La Chiesa ha definito dogmaticamente alcuni presupposti antropologici della teologia. Con ciò non ha canonizzato una filosofia, ma ha affermato che la Rivelazione stessa, direttamente ed indirettamente, si estende anche ad un'antropologia. Ma proprio questo solleva ora un grosso problema che tocca il modo stesso di esistenza della Chiesa nel nostro tempo. Come è possibile il dialogo con quelle antropologie che prescindono dall'antropologia cristiana (ed in concreto la negano)?

La teologia non può accettare una qualsiasi domanda, ma deve in primo luogo *criticare la domanda,* cioè *porre in evidenza i presupposti di essa.*

Ciò consente di distinguere tra i presupposti antropologici incompatibili con il cristianesimo ed una concreta questione che sia in collegamento soltanto di fatto con tali presupposti.

E' possibile ad esempio ricercare i condizionamenti psicologici e sociologici di una situazione culturale in dialogo con la psicologia e la sociologia, di una proposizione teologica; ma ciò non significa sottoscrivere il principio dell'eteronomia della proposizione teologica dalle condizioni che sociologia e psicologia possono accertare.

Vi è un limite all'uso della psicologia e della sociologia; *e da tale limite comincia appunto la teologia.* L'applicazione del principio dell'Apostolo *(« omnia probate, quod bonum est tenete »)* suppone che qualcosa possa non essere ritenuto. E' perciò inevitabile una divisione del credente dal non credente sullo stesso terreno antropologico; questo può comportare rinunce anche gravi, sia per singoli credenti sia per la Chiesa stessa nel suo insieme. Tale discorso non riguarda soltanto i teologi; può anzi, e più drammaticamente, riguardare il cristiano laico impegnato nella ricerca in discipline che comportino presupposti e conseguenze sul piano antropologico. Già in molte parti del mondo, dove non esiste libertà religiosa, il credente è escluso da campi significativi della ricerca. Non si può porre certo una situazione di persecuzione come normativa per altre situazioni, ma non si può negare che, laddove di fatto la coerenza con la fede è resa impossibile, si pongano sul piano pratico delle gravi opzioni ad un credente. E ciò vale a maggior ragione per i teologi.

Si può obiettare: proprio l'affermazione che la divisione tra fede e mondo avviene sullo stesso terreno antropologico, da un lato può condur-

re, paradossalmente, a fissare arbitrariamente i limiti dell'indagine scientifica, e dall'altro può far incappare in un fideismo mascherato, proprio perché impedisce la ricerca del senso della fede a partire dalla situazione culturale in cui il credente è immerso.

Ma la ragione scientifica non può essere usata acriticamente, tanto più che essa stessa non si fonda che metodologicamente, e dunque lascia aperta la strada ad un approccio diverso, di cui essa stessa si preclude di contestare la legittimità. E la riduzione dell'uomo alla cultura egemone non è che un pregiudizio arbitrario, sempre posto, da chi lo sostiene, come affermazione non motivata. Si può inoltre controbattere che proprio il fideismo è l'unico approccio possibile alla fede se si accetta una cultura incomponibile con le esigenze intellettuali della fede stessa.

Si può ancora obiettare che, se le dottrine di carattere antropologico sono viste come fondate ed implicate dalla Rivelazione e, al tempo stesso, come negate dalla cultura dominante, la Rivelazione è posta come il loro fondamento intellettuale, e ciò potrebbe ricondurre di nuovo al fideismo. Ma la fede qui consente di scoprire quel terreno umano, l'uomo come dimensione non frammentaria e non determinata *secundum totum* dalla storia in atto, che è infine la qualificazione della persona come soggetto libero e spirituale. Se la potenzialità umana (la natura) è realizzata quando la persona consegue in sé ciò che le è proprio (l'interiorità, la libertà e la finalità), allora è possibile un linguaggio che connoti la figura dell'uomo, al di là di tutte le posizioni che tendono a ridurre l'uomo alla storia, sia nella forma della storicità frammentaria, sia nelle forme derivate dall'esistenzialismo, sia nella forma hegeliano-marxiana della storicità assoluta.

La persona non è il frammento di tempo-spazio, né l'essere generico.

Il compito dei teologi

Il maggior compito culturale che oggi dunque si impone ai teologi, e anche ai filosofi e scienziati credenti, è quello di collaborare a definire un'antropologia cristiana, sia mediante l'elucidazione del contenuto antropologico del dato rivelato, sia mediante la determinazione della specificità (e quindi dell'incompatibilità) di un'antropologia cristiana rispetto alle antropologie culturalmente egemoni.

La determinazione del confine antropologico del cristianesimo vale sia come condizione dell'autenticità della ricerca teologica, al di qua di tale confine, sia come criterio di incompatibilità con le antropologie mondane.

I due aspetti sono egualmente necessari. Ma sottolineo il secondo, perché vi è una *lex non scripta* oggi per molti teologi e molti pensatori cristiani secondo cui il cristianesimo non deve essere incompatibile con alcun pensiero egemone. Ma una proposizione, se ha un significato, crea per ciò stesso delle incompatibilità. Una linea di ricerca che si ponesse come fine la compatibilità universale, assumerebbe come fine l'insignificanza.

La Congregazione per la Dottrina della Fede ha attirato l'attenzione dei teologi su formulazioni equivoche ed errate toccanti dogmi della Chiesa: la Trinità, la cristologia, l'apostolicità, l'infallibilità, ecc.

Tutttavia si deve osservare che sono state posizioni meno radicali di quelle qui notate che hanno indotto agli errori segnalati. Una certa interpretazione dialettica dell'Incarnazione, di stampo hegeliano, è stata la matrice da cui sono sorte le formulazioni equivoche ed erronee in materia di dottrina trinitaria o di cristologia. Ma la dialettica consente, sia nella sua chiave idealistica sia in quella materialistica, un'interpretazione totale della storia, la risoluzione del fatto storico in evento razionale. La cultura esistenziale, e ciò che ne segue, non permette altro discorso generale che quello metodologico formale, come l'ermeneutica del linguaggio e la sociologia della conoscenza. La lettura dialettica del dogma, da cui seguono le reinterpretazioni indicate dalla Congregazione, è dunque il frutto di un modulo interpretativo ora sostituito nel suo tentativo di egemonia.

La stessa letteratura anti-infallibilista si rifà piuttosto a modelli teologici correnti della tradizione protestante, anche se talvolta spunta timidamente qualche riferimento alla filosofia del linguaggio.

La stessa teologia radicale (la « teologia della morte di Dio ») è anche essa una teologia dialettica di derivazione hegeliana.

Tali tipi di teologie sistematiche vengono ora più difficilmente prodotti, e la difficoltà di rapporto tra la teologia e i modelli culturali egemoni si sposta su un diverso terreno, che riguarda non il contenuto del dogma e della teologia, ma *la stessa possibilità del dogma e della teologia.* Non vediamo altra eventualità per la teologia che accetti il concetto di storia frammentaria, che quella di divenire forma impropria e subordinata di certe prassi politiche determinate da un altro genere di discorso.

Il compito dei teologi ci sembra quello *di rifondare l'autonomia della teologia rispetto alla cultura mondana e di dare così un contributo essenziale alla preservazione dell'identità della Chiesa nella storia.* La rilevazione e la critica di dottrine incompatibili con la Rivelazione e specificamente con l'antropologia che la Rivelazione contiene, e la fondazione speculativa di un'antropologia teologica costituiscono il compito dei teologi oggi. La loro opera si integra con una ricerca filosofica che fondi il carattere spirituale dell'essere umano sul piano filosofico.

In termini più precisi, il compito proprio dei teologi ci sembra quello di precisare le linee intellettuali proprie del dato rivelato, in modo che esso appaia come un ordine intellettuale significante; ciò equivale alla ripresa di un'autentica teologia speculativa che consenta di manifestare l'intelligibilità propria del dogma.

E il compito dei filosofi ci pare quello di una ripresa della metafisica quale scienza capace di compiere una critica dell'esperienza del discorso, riconoscendo le dimensioni metaempiriche dell'uomo e del reale.

GIANNI BAGET - BOZZO

CREAZIONE E PARTECIPAZIONE

Creatura e creatore

In ogni teoria sulla creazione ci si imbatte nella questione di quale relazione sussista fra il creatore e la creatura nella stessa *attività della creazione.* La creatura non ha proprio alcuna parte in quest'attività, essendo interamente passiva, oppure nell'attività creativa la creatura, in qualche modo, « partecipa »?

Vediamo la prima di queste due alternative: essa significa che il creatore comunica l'essere senza comunicare l'attività del suo essere creatore; e ciò implica una radicale distinzione tra l'essere del creatore (che appunto è comunicato) e la creatività del creatore che invece non è comunicata e che si considera incomunicabile. Ne deriva pertanto anche una distinzione, in Dio, tra l'essere divino e l'attività divina, che a sua volta comporta una gradazione di potenzialità o di capacità; infatti l'attività, anche se è distinta dall'essenza o sostanza, deve tuttavia essere posta in relazione con quest'ultima: l'essenza non è sempre e pienamente attiva, giacché ciò significherebbe negare la distinzione, eppure deve essere *capace* di attività, avere questa possibilità tutte le volte in cui, ad un dato momento, si mette in attività. E' evidente che in questo modo ci siamo imbattuti con le implicazioni di un Dio finito.

Siamo allora costretti ad asserire che la prima alternativa è falsa? Non proprio ancora: il nostro distacco da essa ha luogo in base alla supposizione che la creazione comporti la donazione dell'essere e che ciò significhi che la creatura partecipa all'essere di Dio come allo stesso Essere. Si può dedurre o che non v'è donazione di essere, o che l'essere che viene dato è del tutto diverso dall'essere che dà, tanto diverso che non vi può essere problema circa la condivisione o partecipazione all'essere del creatore.

La prima tra queste due alternative conduce all'opposizione di essere e di nulla: se creazione significa qualcosa di più (e di diverso) di fabbricazione, se essa realmente differisce per natura dalla fabbricazione, allora essa implica l'emergere dell'essere in qualche modo sorto in *contrasto* con il nulla; ossia, non si può *credere* alla creazione a meno che non si abbia alla mano o sullo sfondo questa *contrapposizione.* Perfino con quest'opposizione alla mano, il concetto non è affatto semplice; ma senza di essa il concetto di creazione scivola e viene a coincidere con quello di fabbrica-

zione. Sembrerebbe allora che se noi vogliamo parlare di creazione in modo intelligibile, dobbiamo accettare che la creatura (che ne è il *terminus ad quem)* in qualche modo « riceva » l'essere o sia costituita come essere. Un certo genere di filosofia analitica obietterà che l'uso del termine « essere » è privo di significato; ed esso *è* in un certo senso privo di significato, in quanto non si può attribuirgliene uno. Ma esso è, nondimeno, implicato in ogni significare: *dà* significato ed è invero il nocciolo del significare, dal momento che il significare può soltanto fondarsi sull'essere o altrimenti non ha alcun fondamento. Non v'è alcun richiamo apologetico in questo tipo di fondazione della creazione sull'essere, né v'è necessità per il teologo di reclamare privilegi, come Brunner tenta di fare contro Fichte. Ciò che è necessario, tuttavia, è che un'ontologia della creazione debba guardare alle conseguenze della propria affermazione di base, ed è quest'esercizio che qui si affronta.

Guardiamo, allora, alla seconda maniera di evitare la conseguenza che creazione significhi partecipazione all'attività creativa. Ammettendo che creazione significa che la creatura è fatta essere, « partecipa » nell'essere, si può argomentare che quest'essere della creatura è totalmente altro rispetto all'essere del creatore: *Ens creans ed ens creatum sono entrambi entia, entrambi essere e realtà, ma il termine « essere » è usato in modo equivoco nella sua applicazione ad essi.* Ora la difficoltà circa questa posizione è che essa ci costringe a dire o che Dio non è essere, o che l'uomo non è essere, mentre si deve dire che l'essere è in opposizione al nulla. In altre parole, se si oppone l'essere al nulla, allora tutto l'essere ha almeno questo in comune, di stare in contrapposizione al nulla; in questo modo, se il creatore e la creatura sono assolutamente distinti, tale fattore comune non riesce più a trovare spazio, e noi siamo costretti ad affermare che l'uno o l'altro non è essere nel senso di « essere in opposizione al nulla » e ciò significa che l'uno o l'altro è identico al nulla. Se lasciamo cadere l'opposizione al nulla, l'essere viene ad identificarsi con il nulla. O Dio oppure la creatura sono identificati con il nulla: entrambe queste alternative sono assurde, sebbene l'una o l'altra siano di fatto implicate in certe affermazioni del genere secondo cui si considera Dio come il « totalmente altro ».

La partecipazione

Siamo allora costretti a dare un chiaro « no » alla prima delle due alternative che avevamo posto all'inizio: la creatura non ha proprio alcuna parte nell'attività della creazione?; e questo ci costringe a confrontarci con l'altra alternativa e a chiederci *in quale senso* la creatura partecipi all'attività creativa del creatore.

A questo punto è necessario esaminare il concetto di partecipazione. Si tratta di un concetto centrale nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino:

ciò è risultato chiaro dall'opera di Geiger (1942) e di Fabro (1950), sebbene sia passato del tempo da quando la partecipazione era vista come la chiave della filosofia dell'Aquinate (1). La partecipazione è legata alla nozione dei gradi di essere, in quanto l'inferiore è visto come partecipante all'ordine superiore, cosicché, per esempio, il fatto che l'animale partecipi alle qualità umane è piuttosto un'indicazione di gerarchia che di indistinzione (2). Ovviamente ciò appartiene alla linea di influenza platonica e neoplatonica, che ha i suoi effetti non solamente sull'Aquinate, ma su tutta la filosofia e teologia medioevale, ed è il maggiore motivo del diverso rispetto accordato al *Liber de Causis* di Proclo come scritto aristotelico, e alle opere dello Pseudo-Dionigi considerate quasi al livello della Sacra Scrittura.

Questo principio della continuità dei gradi di essere fu comunque piuttosto uno speciale caso della partecipazione, che di fatto si radicò in tutti i principali temi della metafisica medioevale e soprattutto tomista. Questa nozione nella sua generalità viene espressa come segue da S. Tommaso stesso:

« Partecipare è, alla lettera, prendere parte a qualcosa; e così quando qualcosa riceve in qualche particolare modo ciò che appartiene ad un altro in modo generale, si dice che partecipa di quella cosa. Per l'esempio, l'uomo si dice che partecipi dell'animalità perché non ha la qualità dell'animalità in tutta la sua generalità... Così, pure, Socrate partecipa dell'umanità, un soggetto partecipa degli accidenti, la materia della forma » (3).

---

(1) La trattazione-modello della partecipazione come concetto-chiave nella filosofia medioevale è *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* di L. B. Geiger, O. P., Paris (Vrin) 1942. La partecipazione è anche un tema di grande interesse nella notevole opera di Joseph de Finance intitolata *Etre et Agir* (Paris 1945). La trattazione più facilmente avvicinabile in lingua inglese si può trovare nella New Catholic Encyclopedia: l'articolo è scritto da C. Fabro, autore anche de *La nozione metafisica di partecipazione,* altra opera-modello sull'argomento (3.a ed., Torino 1964). Sia Geiger sia Fabro, e il secondo specialmente, tendono a mantenersi entro i limiti dell'ortodossia tomista, e così cercano di sviluppare le estreme conseguenze del concetto.

(2) Il principio di continuità ha aspetti sia ontologici sia epistemologici, e domina il pensiero del Medio Evo come l'evoluzione domina il pensiero dei nostri giorni. Le due vedute sembrano a prima vista inconciliabili, eppure esse sono identiche almeno nell'affermare la inter-relazione delle cose. Secondo Teilhard de Chardin « il più ampio, profondo ed inattaccabile significato dell'idea di evoluzione » è che « ogni cosa nel mondo appare od esiste come funzione del tutto » (*The Future of Man,* p. 222). Questo tipo di partecipazione (per il quale l'intero è in ogni singola parte) è implicato anche nell'autentica nozione di « kósmos ».

(3) In 2. *De Caelo,* 18 g; *Boeth. de hebdom.,* 2. 24. *Participare est quasi partem capere:* questa definizione etimologica ricorre spessissimo. Stranamente l'articolo di Fabro nella New Catholic Encyclopedia traduce la frase *quasi partem capere in* « to take a *quasi* part ». Di fatto il *quasi* evidentemente si riferisce più a *capere* che a *partem,* essendo avverbio: S. Tommaso intende usare *partem* proprio alla lettera, e ciò è importante per comprendere bene il concetto di partecipazione.

Siamo qui molto vicini alla parola di Platone, alla concezione di un'idea generale che trova varie applicazioni concrete; sarebbe interessante cercare di stimare la relativa realtà di *participans* e di *participatum,* in questa dottrina, ma ciò non è direttamente pertinente al nostro presente discorso. La questione non è realmente la dottrina di S. Tommaso su qualcosa, ma il concetto che egli usa, in quanto ancora utile a noi, nel cercare di elaborare un concetto di creazione. Qui basti notare che partecipazione implica una reale compartecipazione di quanto A (donatore) possiede o è con B (ricevente).

Creazione è un dare l'essere, in modo che la creatura partecipa nell'essere del creatore. Geiger distingue tra partecipazione per somiglianza e partecipazione per composizione, cioè per la condivisione di caratteristiche comuni: è con questo secondo senso del concetto, più stretto, che qui ci troviamo ad aver a che fare. I tomisti parlano della compartecipazione nell'*esse,* considerata come la perfezione delle perfezioni, *actus actuum,* e questa compartecipazione è considerata come la base della predicazione analogica. Ogni proporzionalità si fonda su una fondamentale proporzione ontologica, ed è tale proporzione che noi dobbiamo cercare di analizzare ulteriormente. S. Tommaso non conduce di fatto molto oltre l'analisi nella direzione del nostro presente intendimento, e così si deve notare che siamo impegnati non in una nuova formulazione della dottrina tomista, ma piuttosto in una spiegazione che trae origine dal punto di vista tomista.

Coincidentia oppositorum

Se l'Essere supremo fa condividere il suo essere, ciò sembra includere un qualche genere di divisione, o almeno questo è l'usuale significare di « condivisione », l'usuale significare di una frase come *partem capere.* Condividere, partecipare, implica che ci siano parti da dividere. Ciò sembrerebbe implicare che se una parte viene presa, ciò che viene lasciato rimane senza la parte presa: qui ancora v'è il problema di un'origine indivisibile e non diminuibile. Ma quanto sussiste questo problema, se sono proprio l'*indivisibilità* e la *non-diminuibilità* che qui vengono partecipate? E parrebbe che ciò per cui una cosa è non possa essere visto neanche come divisibile o soggetto a mutazione, perché queste caratteristiche possono solo appartenere a ciò per cui una cosa è un genere particolare di cosa oppure è questa cosa individuale. L'*esse,* l'essere degli esseri, l'esistenza, può solo essere divisa in unione all'essenza: *in se stessa, per se stessa,* è indivisibile ed immutabile. Così la compartecipazione dell'*esse* è la condivisione dell'indivisibile unità. Ma ciò sembrerebbe essere contraddittorio a se stesso: ciò che è uno ed indivisibile non può essere condiviso; l'Uno non può dare se stesso, perché così cesserebbe di essere uno.

Ma se l'Uno fosse per sua stessa natura « donante » e « partecipante »?

e se l'esistenza fosse essa stessa una forza donante? e se l'Essere Supremo fosse *essenzialmente* creativo?

Se Dio è essenzialmente ed infinitamente donante, allora quest'indivisibile unità ed assoluta reciprocità implica una dualità di donante e di ricevente. Se Dio è essenzialmente un « dare » infinito, allora si potrebbe parlare di un'infinità di donanti e di riceventi; in altre parole, ci siamo imbattuti in una combinazione di assoluta unità e di assoluta molteplicità. In questo modo anche tale forza di donazione, mentre è assolutamente indipendente, dipenderà dalle possibilità di ricezione, in relazione al suo essere pienamente ed attivamente donante. Siamo qui nel mondo della dialettica della *coincidentia oppositorum,* esplorata nel XV secolo da Nicola Cusano e ripresa nel nostro tempo dalla ricerca teologica.

La logica della teologia della *coincidentia oppositorum* è che ogni opposizione implica un contesto che unisce gli opposti: più radicale è l'opposizione, tanto più estensivo è il contesto; chiamare l'opposizione dialettica significa dire che essa non è statica, ma dinamica, e che v'è un continuo interscambio tra i poli dell'opposizione e che questa a sua volta afferma il contesto ed è affermata da esso. La logica del procedimento teologico è che l'assoluto ed il relativo compartecipano ad un contesto comune, interagiscono ed affermano il loro contesto, e sono affermati da esso. Appartiene a tale logica anche il fatto che il nostro pensiero non possa definire o sistematizzare questo contesto, mentre noi possiamo conoscerlo come direzione ed orizzonte di ricerca: questa è la logica del pensare l'infinità, ed è ora il momento di studiarla più attentamente.

La logica dell'infinito

Secondo Nicola di Cusa l'uomo che volesse veramente investigare la natura di Dio si troverebbe a precipitare nell'oscurità. A lungo prima di Hegel il teologo del XV secolo cercò di sviluppare una teologia basata sulla dialettica di affermazione e negazione. Egli rigetta il sistema logico aristotelico basato sul principio di non-contraddizione; il ragionare discorsivo ha il suo posto anche nella teologia, ma esso non penetra realmente nella più riposta dottrina di Dio, alla quale peraltro nessuno dei filosofi ha accesso finché il principio comune a tutta la filosofia sia riconosciuto come valido, il principio che le cose che contraddicono l'una all'altra non coincidano. Ciò non significa negare il principio di non-contraddizione, ma limitare la sua finalità, o piuttosto accordare piena finalità alla sua interiore dialettica di essere limitato. All'interno del mondo dell'essere limitato l'affermazione è sempre esclusiva: nell'affermare che A è B io intendo escludere da A qualunque cosa che non sia B; entrambi, A e B, sono limitati, e il loro appartenersi può solo aver senso all'interno del mondo della limitazione. A e B appartengono insieme ad una totalità, al cui interno l'appartenere è essere limitati da ogni altro appartenente.

Ma il limite implica l'illimitato, il finito implica l'infinito, e così v'è un senso in cui pensare la totalità è meno importante che pensare l'infinità, in cui la logica basata sul principio di non-contraddizione è essa stessa secondaria e derivata. Così si ha che, a dispetto delle grandi conquiste di una scienza fondata sulla logica della totalità e di una filosofia che si tiene al passo con questa, ogni nuovo impeto in filosofia tende a porre in questione tale modo di pensare ed a cercare qualche possibilità di sfuggirgli. La *via eminentiae* dell'Aquinate, il ritorno cartesiano al soggetto pensante, l'imperativo categorico kantiano, la dialettica hegeliana di essere e di nulla, l'intuizione bergsoniana, la differenza ontologica heideggeriana: sono tutti sforzi per uscire dal cerchio del sistema e della totalità, mentre ironicamente ogni sforzo di rottura è diventato esso stesso sistematizzato e talvolta dottrinario. Sempre, da ogni successiva generazione di pensatori, si è sentito il bisogno di rompere il cerchio di pensiero della generazione precedente, non tanto per desiderio di novità, quanto per desiderio di spazio e di libertà.

Quest'impeto è stato ben espresso, molto intensamente ed esplicitamente, in un recente libro di Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini.* Il Levinas è un pensatore ebreo che deve molto a Martin Buber, e la cui filosofia si estende proprio all'interno dell'orizzonte del rapporto *Io-Tu,* sebbene egli parli dell'*Altro* piuttosto che del *Tu* e critichi Buber per aver incluso il rapporto *Io-Tu* in un sistema e nella totalità (4). Per il Levinas l'*Altro* costringe l'*Io* fuori dei suoi schemi di categorie ed attitudini già pronte e bell'e fatte. E' solo in quanto io riduco l'*Altro* ad un *Alter-ego* che gli trovo posto all'interno del mio schema totale, del mio mondo fatto su misura e a mio uso. Incontrare l'*Altro* nella sua *Alterità,* in un autentico faccia-a-faccia, è possibile solo se esco fuori della mia totalità e mi apro esteriormente sul mondo sconosciuto e non schematizzato dell'Infinito. Il volto dell'*Altro* non può essere definito, categorizzato, ristretto, sì da riflettere le mie esigenze ed aspettative, se *Io* accordo all'*Altro* la libertà perché sia se stesso. In questo modo avviene che la comune esperienza del volto dell'*Altro* mi conduce nel mondo dell'Infinito, fuori del mondo della totalità. Gli uomini si combattono e si uccidono proprio perché non riescono a fabbricare questa « ékstasis »; per il Levinas tutte le guerre sorgono dal pensiero della totalità, che conduce al comportamento totalitario.

Il Levinas non tenta di elaborare una logica del pensiero dell'infinità per sostituire o almeno per completare il sistema logico aristotelico od altri sistemi della totalità, ed è molto dubbio che egli consideri un tale sforzo come legittimo: forse che la logica non implica di per se stessa la totalità, il sistema, un mondo chiuso? Così pensava anche Newman, ma egli parlava di logica formale e voleva sostituire ad essa ciò che chiamava variamente

(4) *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité,* La Haye 1961. Vi è una traduzione inglese nella Duquesne Philosophical Series (Duquesne University Press, Pittsbourgh): *Totality and Infinity* (tr. da A. Lingis).

logica materiale o naturale. La logica si basa da ultimo sulla distinzione tra buone e cattive maniere di pensare, e questa distinzione è sicuramente proprio valida tanto nel caso del pensare che trascende se stesso verso l'*Altro,* quanto nel caso del pensiero che rimane nel cerchio del proprio mondo. Tutta la logica afferma la coerenza come criterio negativo di verità, ossia afferma che ciò che è non-coerente è non-vero (almeno una parte di esso deve essere falsa), e questo criterio è valido sia in un contesto infinito sia in uno finito.

Questo non è il luogo di tentare di elaborare tale logica aperta, ma si può accennare che alla sua base v'è il principio che ogni infinità coincide con un'infinità: questo è un principio analitico, essendo effettivamente niente di più che una descrizione dell'infinità; da esso deriva che ogni concetto che contenga l'infinito al suo interno è compatibile con ogni altro concetto che contenga l'infinito al suo interno, dato che i concetti sono usati nel loro aspetto infinito. In questo modo l'unità e la molteplicità coincidono, purché si tratti della più grande unità e della più grande molteplicità; così dicasi di necessità e libertà, purché si tratti di libertà e di necessità in un problema che includa il concetto di infinità (5).

Naturalmente per la maggior parte i nostri concetti sono generalizzazioni, basandosi immediatamente su percezioni, e tutte le percezioni sono limitate. Il libro, il quadro, il tavolo e il resto sono, come il letto di Platone, soggetti ad essere riferiti ad una perfetta ed immutabile idea, ma l'idea è limitata nei suoi contorni tanto quanto l'oggetto cui si riferisce. Questo è il materiale del mondo del linguaggio ordinario e all'interno di tale mondo il principio di non-contraddizione ha assoluto dominio. Alcune menti non sono capaci di operare o semplicemente rifiutano di operare al di fuori di questo mondo ed esse sempre richiamano alla ragionevolezza ed al senso coloro che trovano la loro affinità intellettuale nell'infinito. « Tieniti fermo ai fatti percepiti o in vista di essi! » dicono gli empiristi di ogni epoca.

Non potremmo dare risposta a questo richiamo se noi percepissimo *soltanto;* ma esso si distrugge immediatamente da sé, dal momento che noi cominciamo a *pensare* circa le nostre percezioni non appena comin-

---

(5) Maurice Blondel cercò di elaborare una logica aperta, impostata anzitutto non in termini di infinito, ma in termini di azione. Egli parla di una « norma interna più agile e precisa e allo stesso tempo più esigente che una logica estrinseca che così spesso porta ingiuria alla realtà per la sua generalità » in *L'Etre et les Etres,* p. 485 (Paris, 1935). Questa logica dell'azione giunge in alto fino ad includere l'azione divina. « Gli esseri creati aggiungono qualcosa all'Essere? La risposta è "no" se si guarda alla questione dal punto di vista di una realtà assoluta, di onnipotenza e di perfetta autosufficienza divina. Ma la risposta è "sì" se, pur mantenendo la piena verità su ciò che si può dire attributo divino, si considerano le prospettive di un'infinita ed incondizionata carità, non invero in quanto essa sia increata, piena e perfetta, ma in quanto sia una manifestazione di quella paradossale generosità di cui è stato detto che sembrava follia e scandalo ai saggi e ai credenti » (id., p. 466). Qui noi abbiamo già quella concezione « bipolare » di Dio di cui la ricerca teologica parla oggi.

ciamo a considerarne i limiti: infatti si può considerarne i limiti se si può anche oltrepassarli; si può pensare al limite se e solo se si può usare lo sfondo dell'illimitato. Così accade che persino entro il mondo del linguaggio ordinario la natura del pensiero rivela il mondo dell'infinito. Non ci si deve allora sorprendere se noi ci muoviamo all'interno dell'atmosfera di questo mondo con la stessa capacità con cui iniziamo a pensare circa la relazione che lega l'uomo alla sorgente del suo essere.

La compartecipazione divina

Ritorniamo alla questione posta sopra: cosa dobbiamo o possiamo dire, se l'esistenza è di per sé un donare? e se l'Essere Supremo è un Supremo Donatore? Essere, esistenza, ecc. significano indipendenza, sussistenza *per se.* Dare implica una relazione in atto con un *Altro* e perciò un qualche genere di dipendenza da un *Altro;* così, pure, la partecipazione concepita come compartecipazione comporta una relazione in atto con l'essere che condivide, e se l'Essere Supremo è Suprema (Attiva) Partecipazione, ne deriva che l'Essere Supremo deve avere esseri altri da sé con i quali possa compartecipare (6). Non ci sono limiti a questo rapporto di relazione, così come non ci sono limiti all'essere che partecipa se stesso. Noi siamo qui nel regno dell'infinito, dove quindi non si applica la logica di non-contraddizione: il completamente assoluto è il completamente relativo, dove si ha il problema di una relatività che di per sé implica l'infinità. Quest'implicazione è chiaramente presente in quanto la compartecipazione che genera la relatività è infinita.

Il presupposto qui è che il concetto di compartecipazione è di per sé aperto all'infinito, anche se noi perveniamo a questo concetto da esperienze finite. I casi particolari di condivisione finita che noi sperimentiamo, sono ognuno unico ed individuale, ma noi prendiamo di mira un aspetto comune ed ignoriamo le differenze: per esempio, tra il condividere del pane e il partecipare un'informazione, tra il compartecipare questo pezzo di pane e quest'altro; tutti questi casi di condivisione sono di fatto finiti, ma la loro finitudine non entra nel concetto stesso che è pertanto un concetto aperto sull'infinito. E dal momento che il concetto dell'infinito è già implicito in quello del finito, noi possiamo passare dal concetto di una condivisione finita a quello di una compartecipazione infinita senza alcuna distorsione. Ma il principio di non-contraddizione non ci può seguire: esso, nell'atmosfera dell'infinito, si dissolve.

Ci si può chiedere tuttavia, con riguardo alla condivisione (ma anche in riferimento alla donazione), se la nota della relatività possa legarsi alle sue applicazioni finite: la vera natura dell'infinito forse non esclude l'alterità? Ciò che è finito ricopre tutto lo « spazio » che esiste, e non lascia alcun

(6) Cf. nota prec.

« posto » per altre cose; ma, di nuovo, sorge la domanda: e se l'essere infinito è di per sé condivisione infinita, donazione infinita? l'essere infinito esclude ogni generalità, ogni « ékstasis », ogni andare oltre sé? o non implica piuttosto la pienezza di questa generosità, « ékstasis », auto-donazione? Se si accetta il fondamentale principio di una logica aperta sopra esposta, si può accettare questa coincidenza di auto-sufficienza e di « ékstasis », di assoluto e di relativo (7).

Allo stesso modo si può accettare come sfondo di tale coincidenza la coincidenza di libertà e di necessità, e contribuire così a sanare quell'abisso di pensiero che divise il Cristianesimo e l'Islamismo nel Medioevo e che ancora ne rende difficile la mutua comprensione. Ciò che per sua stessa natura è libero di creare o di non creare, di partecipare o di non partecipare, di dare o di non dare, è ancora per sua stessa natura l'infinita compartecipazione e l'infinito dare, per necessità compartecipante e donante. Ma quest'infinita libertà si estende oltre l'orizzonte delle nostre definite affermazioni e negazioni. Chi può dire che cosa significhi per un'infinità donante l'essere libero nel suo proprio dare? Se si dà per propria natura, come si può essere liberi di non dare, e se l'azione di dare non è interamente libera, come si può dare ad essa il nome di « donare »? Così dicasi della partecipazione, che è certo la pienezza della donazione. Al livello della finitudine questo genere di dilemma o di doppio-legame porta all'autodistruzione; ma al livello dell'infinità questi opposti si sorreggono l'un l'altro, perché *ognuno di essi si perde nell'infinito e così perviene alla propria pienezza e verità. Essere completamente liberi è essere la Libertà in persona,* libera da una sorta di interiore necessità; essere pienamente e definitivamente necessitati è avere la necessità dello stesso Essere, coincidere con l'Atto Ultimo dell'Esistenza, che è supremamente e indipendentemente se stesso. Noi non possiamo intravedere tutte le strade che conducono verso questa coincidenza degli opposti nell'Infinito, ma possiamo dare un rapido sguardo ad essa, ed abbiamo con noi fin dall'inizio il concetto di infinità così come abbiamo il concetto di finitezza che lo implica. Qui si può ben richiamare la distinzione anselmiana tra avere un concetto di « impensabilità » e pensare l'impensabile: l'ultimo è impossibile, il primo è per sua stessa evidenza possibile. Così, pure, noi possiamo pensare all'infinito senza credere all'infinito, e possiamo meditare l'infinità senza pretendere di esplorare la natura dell'infinito.

Non sembra allora impossibile che lo stesso Essere, *Actus Purus,* l'Ul-

(7) Sembra che Geiger sia conscio del fatto che la nozione di partecipazione legata a quella di creazione conduce a tali paradossi e alla « coincidenza » degli opposti, ma egli prende ogni precauzione per non dare più che un'occhiata in questa direzione, Scrive: « La partecipazione a causa della sua autentica sottigliezza (subtilité) potrebbe ben abbagliare la mente che ci pensa. Dal momento che è meno indegna della realtà divina, è più vicina ad essa » (op. cit., p. 388). Egli trova che l'idea del creatore-artigiano è più cruda, ma meno pericolosa all'ortodossia.

timo, la Deità, debba essere per sua natura donante, auto-donante, compartecipante, partecipazione; e ciò ci riporta alla questione posta all'inizio di questo scritto: v'è un modo per cui la creatura partecipa all'attività creativa?

« Creazione » come concetto filosofico

Se il donatore è essenzialmente tale, allora può dare se stesso solo creando donatori; se il compartecipante è essenzialmente tale, allora è questa condivisione che è compartecipata; se il creatore è essenzialmente creativo, allora è questa creatività che costituisce la creatura.

O, per dirla in altra forma, una dottrina della creazione che asserisce la creatività dell'essere, asserisce che v'è un centro di questa creatività, rifiuta di accordare alla creatività la possibilità di soccombere alla « routine » ed alla monotonia.

Si dice comunemente che « creazione » è una tesi teologica o teologico-cristiana, che questo concetto non occupa un proprio posto nella filosofia, che un filosofo troverà un posto per esso solo in quanto sia un filosofo cristiano, o solo in quanto abbandoni il suo punto di vista razionale e si conceda la libertà di un salto di fede. Io mi sono già riferito al tentativo di Brunner di reclamare una specie di privilegio per la nozione di creazione contro il rifiuto fichtiano di essa. Scrive Brunner: « Di fatto "porre" una creazione è, come dice Fichte, un nonsenso dal punto di vista filosofico, ma la fede cristiana non "pone" l'idea di creazione, bensì l'accetta come posta da Dio » (8). Questo tipo di distinzione, caro ad un certo genere di neo-ortodossia, semplicemente rinvia l'intera questione; io comunque non voglio qui affrontare tanto tale discorso, quanto invece l'asserzione di entrambi, Brunner e Fichte, secondo cui la nozione di creazione non avrebbe posto in filosofia. Di fatto la nozione di creazione concede alla filosofia la sola alternativa al grande circolo dell'eterno ricorso. Se si suppone che ci sia qualche cosa di *nuovo* da qualche parte nel mondo, come per esempio un nuovo pensiero nella mente di un filosofo, allora siamo già sulla strada di accettare la creazione come un punto di vista focale per il significare dell'universo. Noi siamo invero prevenuti dal considerare ciò finché accettiamo che la creatività possa solo applicarsi in modo equivoco alla creazione e alla creatura, a Dio e all'uomo. Ancora, non solo la creatività divina diviene incomprensibile se separata dalla creatività creaturale, ma anzi questa è illusoria senza la creatività divina; ho già in certa misura parlato del modo in cui il concetto di creazione implica una condivisione nella stessa attività della creazione; qui voglio prestare attenzione al modo in cui la creatività creaturale implica un creatore.

---

(8) *« The Cristian Doctrine of Creation and Redemption »* (Dogmatics: vol. II), tr. da Wyon, Philadelphia 1949, p. 12.

La metafisica dell'attività

Nel sostenere che la creatività umana (e in generale la creatività) sia impossibile senza quella divina, unisco, come fanno i teologi, le due creatività; ciò significa negare che i termini « creazione », « creatività », ecc. siano usati in modo equivoco sia circa la creatura sia circa il creatore, ma non significa ricadere nell'accettazione dell'univocità, come la *process-theology* (9) sembra fare. V'è una terza opzione, quella che normalmente è chiamata analogia, secondo la quale la creatività umana è veramente e formalmente creazione, come quella di Dio, ma fatte le debite proporzioni. Ciò che qui si accetta, come in tutti i casi di analogia del tradizionale tipo tomista, è che alcuni concetti, e quelli di creazione/creatività tra essi, hanno un'originaria variabile che consente un'applicazione formale del concetto sia alla realtà finita sia a quella infinita (la variabile può operare a distanza di tempo, ma questa è la sua principale applicabilità).

Con questa specificazione ho accettato allora che la creatività umana e quella divina siano descritte da un unico concetto. Ma la creatività umana è finita e relativa; dà inizio a nuovi esseri, ma relativamente, giacché necessita di materiali da elaborare; si affatica e va a tentoni; per l'artista v'è l'ispirazione, ma, come dice Shelley, l'ispirazione è un carbone che si consuma. Tutto quanto noi assumiamo per certo nella nostra esperienza di creatività umana, se ancora noi la esaminiamo, può solo apparire come limitazione di creatività, una limitazione che la creatività *in quanto tale* non implica o racchiude, e può solamente subire, divenendo stemperata e diminuita.

L'attività finita non è mai pura; include una certa recettività nel suo proprio esercizio, non solo *per* il suo esercizio, ma *nel* suo esercizio. Questa è una delle vedute basilari dell'aristotelismo tomistico, un punto di vista già implicito in Aristotele ed in alcuni suoi predecessori, reso esplicito dai medioevali, soprattutto nella metafisica di S. Tommaso. E' questo un punto che si lega al principio per cui i limiti di un essere sono parti costitutive di esso: l'essere finito è composto, risultante da un principio di essere (atto), di per sé illimitato, e da un principio di limitazione (potenza), che limita il suo principio di essere. Nessuno di questi due è una cosa o una parte fisica di essa: essi sono distinguibili, due principi realmente distinti, che emergono da un'analisi metafisica dell'essere finito.

Dal punto di vista di quest'ontologia esistere è agire, la pura esistenza è atto puro, e l'esistenza imperfetta è atto imperfetto; quest'imperfezione si rivela nella composizione di potenzialità in un'attività finita; l'essenza finita non esiste di per sé, non è una coincidenza di esistenza e di essenza: essa *riceve* l'esistenza, ossia è una recettività di esistenza. Così anche l'agente finito è per sua natura, come finito, non atto, ma capacità di atto;

(9) La *process-theology* è una corrente teologica nordamericana derivata dalla filosofia di Whitehead.

la sua attività si basa su un'altra attività, da cui essa riceve quel complemento di essere che trasforma la capacità di atto in attività: v'è solo un agente che è pura attività, e tutta l'attività si basa su quest'attività. Questa è la logica interiore della *Prima Via* di S. Tommaso, e si fonda sul basilare punto di vista che la realtà *come tale* sia illimitata, un punto di vista che si stabilisce da solo non appena si rifletta sull'oggetto della filosofia. In nessun modo, sia che si accetti questa metafisica, sia che la si rigetti come nonsenso, si ha a che fare con il vero reale, l'assoluto reale, la realtà stessa; ma dal momento in cui si porta questa luce con fermezza a considerare l'azione umana, si vede che essa si deve fondare su un puro tipo di azione, altrimenti ogni attività diviene illusoria.

Da questo punto di vista la *process-theology* ha ragione di unire la creatività umana (e creaturale) alla creazione divina; sbaglia (sempre secondo questo punto di vista) quando lavora con un concetto non perfettamente analizzato di attività e, di conseguenza, di creatività. Infatti la creatività non è nulla più che una speciale purezza di attività, un'azione che è realmente iniziante, e l'attività è di per sé pura proprio in quanto avviene di per se stessa, eternamente, infinitamente. Naturalmente Whitehead si afferrò alla pianta spinosa del paradosso del cambiamento, col rendere il cambiamento stesso, il processo stesso come realtà ultima; ma rendere il processo una realtà ultima significa distruggere il processo, rifiutare di concedere che *il processo possa andare oltre il processo stesso.* Se questa grande novità del procedere oltre se stesso viene negata, come può il processo essere considerato come creativo solo all'interno di se stesso? Come pura creatività, il processo che va oltre il suo essere processo è più fondamentale e genuino che *il processo all'interno del processo:* quest'ultimo, infatti, è *una limitazione di processo, una limitazione all'interno del processo;* e qual è il principio di questa limitazione? Sicuramente non la realtà *in quanto* processo.

Da qualunque punto di vista, io credo, dovremmo essere grati alla *process-theology* per la sua ragionevolissima assimilazione di attività creaturale e di attività creativa; ma la creatura può partecipare alla creazione solo se esiste un terreno finale di quest'attività; altrimenti ogni attività, ogni creatività ricade nel nulla. Una vera compartecipazione nella creazione è possibile soltanto se questa è prima di tutto vera creazione.

La sorgente

La creatività umana guarda alla creatività divina come suo esemplare e come suo primo analogo; solo in questa pura e ultima attività l'attività finita prende senso in termini di realtà: se v'è qualcosa come la creatività umana, deve esistere una creatività ultima. Il concetto di creazione è essenziale per ogni completa metafisica della creatività e dell'attività umana.

Ma la creatività a qualunque livello è affermazione dell'*Altro,* un donare l'essere, una condivisione. *Actio fit in passo:* l'attività dell'agente è

nell'*Altro,* è l'altro come portato all'essere; ma l'*Altro* è a sua volta un centro di azione e di creatività. La pittura, la musica, l'arte poetica hanno una loro vita e una loro attività, e così ogni elaborazione umana. Il dono è lo stesso donatore che è dato: ciò che è condiviso è di per sé una condivisione. Così il guarire, il sanare, ecc. è dare il potere di sanare, di liberare una corrente che fluisce sempre più; amare significa dare il potere di amare; insegnare è dare il potere di insegnare. In questo senso, dovunque si ha un processo in atto e l'uomo ne è l'artefice, si produce un libero fluire che emana all'infinito.

Ma v'è una sorgente. Anzi deve esistere una sorgente. Perché, se ogni attività è dare attività, all'inverso ogni attività è ricevere attività, e qui non è possibile procedere all'infinito. Infatti la sorgente deve anche essere il fondamento qui e ora; il creatore è presente qui ed ora in ogni attività creativa. Questo punto di vista, di un infinito immanente nel finito, è il tema de *« Le Milieu Divin »* di Teilhard, come anche il punto centrale della *Prima Via* di S. Tommaso. Si tratta di una veduta accettata implicitamente da ogni vero artista quand'egli lotta con l'infinito: nel momento in cui decide per qualcosa di meno, egli ha venduto la sua primogenitura, e può conquistare la vittoria mondana, ma ha perduto il posto nella corrente del potere e della presenza creativa.

Ma cosa accade alla sorgente stessa? Totale dare, totale condividere e compartecipare, qui specialmente. Dal momento che Dio è attività totale, completo auto-donarsi, massima generosità di condividere, noi possiamo affermare che, se in qualche luogo qualcosa è trattenuto, qui invece nulla è dato con misura. Ancora, è qui specialmente che il dono deve essere limitato se si ha un passaggio dall'infinito al finito; ma come può l'infinito, che è infinito dare, dare meno che se stesso, dare meno che l'infinito? Ancora, come può l'infinito darsi? Dobbiamo supporre un secondo infinito, un'infinità di infiniti?

Questo è il dilemma, o il genere di problema, a cui conducono tutte le questioni metafisiche: in ogni epoca i filosofi sono stati spesso ricondotti a porsi questo tipo di problema. Ciò condusse Kant al suo famoso *ne plus ultra:* la speculazione umana può giungere fino a questo punto e non oltre; la sorgente deve essere postulata, ma essa è oltre il campo del problematizzare metafisico. Ma, naturalmente, ciò che accade è che la ragione speculativa riconsegna subito dopo le redini alla ragione critica, cosicché la sorgente è di nuovo posta saldamente all'interno del dominio del sistema e della totalità.

Ho prima sostenuto, sulla scia di Nicola Cusano e di Emmanuel Levinas, che il genere di pensiero che si riferisce alla sorgente ha una sua propria logica. La luce mediante la quale si viaggia verso la sorgente, quell'originaria apprensione dell'essere dell'ente che si chiama « principio di non-contraddizione », alla sorgente *non si estingue, ma viene assorbita nella luce della sorgente stessa.* La stessa logica che ci guida in avanti richiede che alla sorgente ci sia un trascendimento del metodo col quale si è rag-

giunta la sorgente; altrimenti il metodo ci spingerà, ulteriormente, alla ricerca della sorgente della sorgente.

Allora la condivisione, la partecipazione (in senso attivo), è alla sorgente sia alla condivisione dell'infinita donazione, sia l'offerta di un'infinita capacità di ricevere: *gli infiniti s'incontrano nel finito.* La creatura non è meno infinita del creatore nell'infinità della sua radicale dipendenza, nel suo radicale nulla; *su questa base si fonda l'infinità della sua recettività: homo capax Dei.* La mistica trae il suo bene da questa negativa immensità di apertura all'Infinito che fa partecipare del suo proprio essere, e in quest'appropriazione vissuta sperimenta la logica dell'infinito, sperimenta quella finitudine, raggiungente l'infinito, che è il centro di ogni creatività tanto quanto il centro di ogni preghiera. Qui l'apprensione esistenziale prende il posto dell'analisi metafisica; il pensare l'infinità prende il posto del pensare la totalità.

Nelle sue più profonde esperienze religiose, l'uomo realizza in se stesso la coincidenza di finito e di infinito: l'infinità della sua finitezza, l'incommensurabilità del suo radicale nulla (cioè, in verità, *di se stesso),* la sua parentela con l'eterno e l'illimitato (nel quale solo egli trova riposo), il suo diritto come amante ad eguagliare il Prediletto nell'amare, ad eguagliare un infinito Prediletto. Tale nell'uomo è la condivisione del dono divino di Se Stesso, il vero palpito dell'essere creaturale che mira a creare un nuovo cielo ed una nuova terra. L'infinito ha condiviso il proprio infinito donarsi.

Ciò è nell'ordine delle esperienze vissute, e noi possiamo trovare abbondanza di dichiarazioni nei grandi mistici cristiani per giustificare tutto ciò che si è detto, anche se non usiamo la tradizione palamita, il cui tema centrale è proprio la divinizzazione dell'uomo.

Cosa possiamo fare di ciò che si è detto, filosoficamente e teologicamente? In altre parole, come possiamo far entrare questa nozione di creazione come partecipazione all'essere creativo in una teoria della realtà o di una realtà cristiana, senza spaccare a mezzo la teoria, senza portare ingiuria al sistema? Mi sembra sia possibile solo una strada: oltrepassare il sistema mentre lo si afferma, introducendo in esso una tesi di auto-trascendenza, sostenendo *una totalità che includa una veduta dell'infinito.* Ciò non significa veramente che noi ci volgiamo al « mistero » e cessiamo di portare innanzi ogni esplorazione; *ciò significa piuttosto scoprire una nuova logica che lasci intatta la logica del sistema e della finitudine.*

Ho in questo scritto tentato di enunciare un principio fondamentale di tale logica aperta: che *gli opposti che hanno un aspetto o « nota » di infinità coincidono nella realtà infinita, come, per esempio, libertà e necessità, unità e molteplicità.* Un altro simile principio deriva da quanto ho appena detto: che *l'infinito non è limitato all'infinito, ma anche è aperto al finito.* Finché si rimane all'interno della logica del sistema e della finitezza, si tratta l'infinito come se fosse finito, collocandolo in una situazio-

ne che non può trascendere. Hegel diceva ciò affermando che l'infinito è una nozione finita; ma, come aveva detto Anselmo, è una nozione unica, tale da sollevare il pensiero umano in una nuova sfera. *Se l'infinito non è limitato dalla propria infinitezza, si apre una strada alla partecipazione alla creazione.* L'infinito crea il finito, mentre rimane infinito nelle sue relazioni col finito. Inoltre il finito partecipa all'infinito dal quale proviene: proprio il suo essere creato è la sua vera partecipazione; *essere una creatura è allora essere nello stesso tempo finito e compartecipante all'infinito.* Nel caso dell'uomo ciò poi significa intelligenza e amore che è *capax infiniti:* significa condividere l'infinita condivisione che il cristianesimo ha denominato l'(infinito) amore di Dio nel (finito) cuore dell'uomo.

NOËL DERMOT O'DONOGHUE

(Traduzione dall'inglese di Ignazio Venzano)

« COGNIZIONE DI TEMPO » ED ESCATOLOGIA

Via razionale e via empirica

La via razionale che porta a definire e conoscere l'uomo è forse la più difficile fra quelle che l'intelletto percorre. Conoscere l'uomo in maniera compiuta significa infatti conoscere « colui che conosce », e di conseguenza la natura, i motivi ed i destini dell'universo, e quindi tutto ciò che esiste e che ha vita, fino alle soglie di ciò che è definito divino.

Conoscere veramente l'uomo può dirsi dunque la conoscenza perfetta, la mèta ultima e definitiva della ricerca teoretica, e come tale la più faticosa da raggiungere, la più difficile da possedere.

Tale conoscenza e tale mèta sono offerte tuttavia a chiunque le cerchi; esse sono, per così dire, alla portata di tutti.

Conoscere l'uomo è infatti, per ognuno, conoscere compiutamente se stessi; possiamo allora dire che conoscere se stessi significa, in definitiva, conoscere l'universo intero ed in qualche misura Dio medesimo.

Questa conoscenza ha chiaramente carattere assoluto. Poiché infatti nessun oggetto è così vero, così vicino quanto il proprio sé per ogni uomo che riflette; così nessuna conoscenza è altrettanto sicura e definitiva quanto la conoscenza dell'uomo da parte dell'uomo.

Ciò conferma che non è conveniente giungere alla conoscenza dell' uomo attraverso la conoscenza dell'universo che lo circonda, ma che occorre piuttosto conoscere quest'ultimo partendo dalla conoscenza di se medesimi. D'altronde è difficile credere che la conoscenza raggiunta attraverso i sensi sia più attendibile della conoscenza colta attraverso la mente. Questa non è mediata da alcun diaframma, vale a dire è conoscenza pura; quella avviene attraverso canali che noi non possiamo verificare, cosicché succede che noi chiediamo di conoscere un mondo a noi non noto, attraverso strumenti che di esso sono parti e dunque sconosciuti anch'essi.

E' evidente che, in quest'ultimo caso, non possiamo avere alcuna sicurezza sulla realtà di ciò che percepiamo, mentre, per contro, l'autoriflessione e l'esperienza attenta del sé offrono una via preziosa per risolvere i problemi fondamentali che riguardano l'universo, l'anima e Dio. Anche la via da seguire sulla cognizione di tempo sarà dunque di questo genere e presupporrà che l'uomo rappresenti veramente l'universo, e ne sia il suo archetipo, in modo che ogni soluzione al problema di una conoscenza assoluta possa e debba trovarsi in esso.

Io e materia

Riprenderemo ora la conclusione della precedente ricerca, « Il mondo e gli angeli » (*Renovatio*, 1974, n. 2, pp. 203-207), di cui questa rappresenta la continuazione ed il completamento.

In essa si affermava che la realtà e tutti i suoi attributi (identificando, come sinonimi, realtà con materia e con universo, in ogni suo significato) sono « fatti esistere », ed in questo senso creati, da uno o più io generali. Quest'affermazione veniva a fondarsi sostanzialmente su tre considerazioni:

1) che le parti del tempo sono compresenti tra loro, e che quindi tutta la realtà, sia passata sia futura, diversamente da quanto appare alla coscienza sensibile, è compresente con se stessa;

2) che le componenti della realtà sono co-necessarie fra loro, nel senso che la mancanza di una sola di esse presuppone l'assenza dell'intera realtà: ad esempio, ogni oggetto materiale ha un volto, una storia, ecc., senza cui esso sarebbe un non-oggetto e sarebbe perciò assente;

3) che una parte della realtà (e, più propriamente, una parte della storia del corpo umano e di ciò con cui esso è a contatto) è sicuramente determinata, e quindi « fatta esistere », dalla libera azione volitiva dell'io personale umano.

Queste considerazioni indicano la realtà come fondamentalmente unitaria: le sue parti costituiscono un insieme perfettamente coordinato, la cui storia deve avere uno stesso tipo di origine ed uno stesso genere di conclusione.

Ciò implica anche un coordinamento di fenomeni creativi, che non può derivare dall'innaturale connubio fra un atto di volontà libera ed un avvenimento casuale, bensì dalla somiglianza e dall'analogia degli agenti che originano l'universo. Questo principio è ora sostenuto da un gruppo qualificato di scienziati americani, le cui teorie sono definite, impropriamente, come la « gnosi di Princeton » (1).

Se dunque almeno una parte della realtà è originata da un io personale (l'io umano), e se tale analogia di agenti causali è necessaria, si deve ammettere che tutta la realtà è opera di io personali e che nulla, propriamente, è dovuto al caso.

Si noti ora che, quantunque i tempi della storia coesistano (e cioè esista una qualche dimensione da cui è possibile idealmente osservare la compresenza di tutto l'essere), gli atti creativi che ne sono alla base non possono in alcun modo dirsi, per questo, in sé simultanei.

Infatti la simultaneità, come il « prima » e il « dopo », ed in generale le categorie di spazio e di tempo possono e debbono applicarsi esclusivamente alla materia (di cui sono aspetti qualitativi) e non già agli atti

(1) Cf. M. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Paris 1974.

ed agli io creativi, che come tali non hanno caratteristiche materiali. Al contrario, essendo creatori della materia, sono parimenti creatori dello spazio e del tempo.

Non possiamo cioè ritenere, nella sua azione, caratterizzato da spazio e tempo ciò che dello spazio e del tempo è artefice. Possiamo invece affermare questo: che alla materia spazialmente estesa, costituita da una successione di punti, corrisponde un insieme di atti creativi, e che questi seguono un ordine e sono coordinati in una struttura in sé solamente logica, così come un ordine ed un coordinamento, in sé solo geometrici, sono per contro alla base della struttura dell'universo reale. E' insomma l'io che crea od introduce i concetti di simultaneità, di « prima » e di « dopo ». Questi non esistono al di fuori dell'io e l'io non è in alcun modo misurabile attraverso di essi.

La « cognizione di tempo »

E' tuttavia indubbio che, alla base del nostro ordinare gli avvenimenti in un passato ed in un futuro, vi debbano essere motivi ulteriori alla pura necessità logica, per la quale ad un presupposto giustificante (a cui nelle cose corrisponde un « prima ») deve seguire un fatto giustificato (che nelle cose, rispetto a quello, è un « dopo »).

Vi è infatti nell'universo una tensione dinamica che tutto ciò non basta a spiegare. E vi è in noi la consapevolezza di essere, noi medesimi, oggetto di un'azione vivificante, a cui è impossibile sottrarsi; vi è insomma, nella nostra mente, una « cognizione di tempo ».

Quest'ultima (il percepire, cioè, che è in corso nell'universo un processo dinamico, per cui non riusciamo in alcun caso a possedere le cose nel loro essere integrale, ma al contrario, nel medesimo attimo in cui l'io le considera, esse ci vengono sottratte ed al loro posto ne subentrano altre, che sembrano provenienti dal futuro, e così per tutto l'arco della nostra vita sensibile) è anzi una delle caratteristiche fondamentali dell'esperienza cosciente umana.

Ogni uomo si rende conto di essere sottoposto ad una legge generale ed assoluta, che gli impone di viaggiare lungo la dimensione storica del mondo. In realtà questo « andare » è per lui necessario, ed è anzi una legge di vita, in quanto è la giustificazione stessa della sua presenza nell'universo. Egli infatti, nello stesso momento in cui percorre tale cammino, contribuisce a crearlo ed in questo modo manifesta se stesso. Inoltre ogni uomo si rende conto che tale legge è interamente esterna a lui e che non dipende in alcun modo dalla sua volontà personale, né da quella di qualsiasi altro io che determini la storia. Egli, rispetto a quella forza che lo spinge, è come un puro oggetto, cosicché, una volta iniziato il cammino del tempo, egli non può fermarlo e non può, ad esempio, cogliere o trat-

tenere, come tante volte vorrebbe, gli attimi fuggevoli della bellezza, della gioia, dell'amore.

Certo non è possibile credere che questa « cognizione di tempo » non coinvolga realmente le cose, ossia che ogni dinamismo sia irreale e proprio solo dell'io. Quest'ultimo, e tutto quanto ad esso si riconduce, non avendo caratteristiche materiali, è per ciò stesso perfettamente semplice, cosicché non ha significato parlare rispetto ad esso di variazioni di particolari e quindi di dinamismo propriamente detto. Si è visto infatti che esso deve intendersi al di fuori di ogni tempo e di ogni spazio, e quindi, in nessun caso, vicino o lontano rispetto a qualche cosa, o prima o dopo qualcosa, ma compresente sempre come principio creativo rispetto a tutto. Ciò significa che dinamismo, variazione, divenire, sono solo esperienza e carattere specifici dell'io incarnato, non già dell'io personale in sé e, parimenti, che è da escludersi che la sensazione dinamica del tempo sia dovuta all'io in quanto tale.

Si può infine osservare che ogni io può comunicare con altri io, ed essere influenzato da essi, solo attraverso i corpi. La comunicazione (su cui sono basati l'influire e l'azione) presuppone infatti, ancora una volta, un contatto, cioè le categorie di spazio e di tempo, e dunque appunto la materia.

Possiamo dire quindi che l'atto con cui l'io pone la materia, e l'atto con cui esso comunica con l'altro da sé, non differiscono in sostanza tra loro. Da tutto quanto precede si conclude allora che la « cognizione di tempo » nella nostra mente, oltre a non essere propria dell'io umano in quanto tale (come sua caratteristica fondamentale), non può neppure derivare dall'azione causale diretta, non mediata dalla materia, di un io su un io differente. *Ne deriva, per esclusione, che la causa diretta della « cognizione di tempo » deve ricercarsi solo nella materia che ci circonda.* Ma poiché non è ammissibile che la materia divenga soggetto autonomo ed oggettivi l'io, e cioè che nell'ambito della persona vi sia intercambiabilità fra oggetto e soggetto, occorre credere che tale azione della materia sull'io, da cui nasce il proprio percepire il tempo, si debba veramente ad un mutare di omogeneità dell'*oggetto materiale* rispetto all'*io soggettivo.*

In altri termini, a causa dell'azione di qualcuno degli io non umani che determinano l'essere, dobbiamo supporre che muti di continuo, lungo la dimensione storica della materia, almeno una parte delle caratteristiche di quest'ultima, cosicché essa cambi successivamente il suo grado di omogeneità con l'io personale umano, ossia la sua capacità e disponibilità ad essere strumento adeguato alla libera volontà dell'uomo. Con il termine « omogeneità » possiamo quindi indicare il grado di docilità della materia (meglio ancora, di quella parte della materia che è manifestazione di io personali diversi da quelli umani) alla volontà creativa, generatrice di storia, dell'io personale umano.

Ed anzi, proprio perché crediamo che la materia (ad eccezione ap-

punto di quella parte di storia delle cose che solo agli io umani è dato di determinare) sia espressione della volontà di io diversi da quelli umani, ne risulta che tale grado di disomogeneità non misura altro che il grado di discordanza tra volontà umane e volontà non umane e, in ultimo, il grado di unitarietà in se stessa della realtà universale.

Queste disomogeneità e discordanze, nonché questo grado di disunitarietà in seno alla materia universale, influiscono in maniera determinante sulla vita e sull'opera creativa dell'uomo. Quest'ultima risulta infatti grandemente ostacolata proprio dall'indocilità del corpo e dall'avversità delle cose di questo mondo, quali si rivelano ogni giorno nel dolore, nella stanchezza, nella limitatezza delle forze, nella corruttibilità della carne, fino a risultare, al limite, interamente impedita quando, nella morte, il corpo decomposto non può più in alcun modo essere espressione e strumento dell'io personale, cosicché esso e la persona non sono più avvertibili nella realtà presente.

La morte rappresenta pertanto il massimo grado di disomogeneità fra io e corpo, da cui non può che conseguire l'impossibilità da parte della volontà creativa di operare lungo la dimensione storica delle cose.

Il tempo dall'attimo della morte in poi, per la coscienza umana, è come perduto: si ha, per così dire, una repulsione fra io umano e realtà sensibile, tale da imporre all'attività cosciente di trasferirsi in una realtà diversa. Se tutto questo è vero, è allora da credere che la « cognizione di tempo » da parte dell'io sia analogamente dovuta ad una profonda disomogeneità (sia pure di genere diverso da quella originata dalla morte), che divide le cose di ora dalle cose passate, in modo tale che queste ultime non possono in alcun modo farsi strumento dell'io di ora. Ed è inoltre pensabile che sia questa disomogeneità dei corpi passati, nel suo estendersi di continuo verso il futuro, per azione di un qualche io creatore, a determinare l'avanzare della coscienza umana lungo il tempo, e quindi la « cognizione di tempo » come processo dinamico.

Deve esservi insomma, fra l'io umano di ora e la parte del corpo situata nel suo tempo trascorso, un'incompatibilità di caratteri tale da impedire la realizzazione di quell'unità che è il fondamento della persona dell'uomo. L'attimo presente allora non è altro che il setto divisorio fra un mondo vecchio che si contrae ed un mondo nuovo che avanza e, dilatandosi, « spinge avanti » il tempo.

Tra tale attimo presente e l'attimo futuro della morte sta il tempo della nostra esperienza sensibile. Il fatto però che quest'ultima sia possibile e che dunque i caratteri del mondo siano tali da consentire al nostro io di oggettivarlo come strumento di libera volontà, non può implicare chiaramente che esista un'omogeneità completa fra l'uno e l'altro. L'esperienza umana di ogni giorno, come s'è visto, conferma invece l'incompletezza di tale omogeneità, e quanto di disomogeneo alla natura dell'io umano sia insito nel mondo sensibile.

Questa compresenza di disomogeneo ed omogeneo appare anzi come una caratteristica identificante delle cose e della vita del mondo di ora, cosicché queste appaiono fondate su una contraddizione di base. In questo modo tutto ciò che noi chiamiamo bene e tutto ciò che appare come male (la gioia ed il dolore, il bello ed il deforme, l'amore e l'odio, il desiderio che impone e la legge che vieta) sono perennemente gli uni contaminati dagli altri, ed ogni esperienza umana del mondo è resa drammatica da questo coesistere di contrari senza fine. Ma se questi sono i caratteri del mondo attuale, è allora pensabile che i caratteri che identificano invece la realtà trascorsa e che la rendono differente da quella sensibile (e perciò altamente disomogenea rispetto all'io umano di ora), derivino dal fatto che tale coesistere di contrari e tale contraddizione sono in essa risolti. Osserviamo infatti che la compresenza dei tempi presuppone l'impossibilità dell'annullamento dell'essere.

Dunque, ciò che nel mondo di ora sperimentiamo o costruiamo, nel mondo di ieri non può perire. Può essere ordinato secondo nuove norme e divenire oggetto di nuove volontà, ma certo non può essere annullato da queste, poiché non è annullabile l'io personale. che è la causa prima che lo giustifica. Ne deriva, in sostanza, che il mondo di ieri può differire da quello di oggi solo in questo: che *una qualche volontà superiore a quella degli uomini e degli angeli ha dato un nuovo ordine alle cose, unendo ciò che è simile e separando ciò che è disomogeneo.*

La disomogeneità tra passato e presente deriverebbe appunto da questo sdoppiamento in atto nell'universo e quindi dalla differenza fra un mondo in cui ciò che identifichiamo come bene è separato da ciò che è chiamato male, ed un mondo (quello sensibile) in cui bene e male sono frammisti. Il mondo sensibile appare dunque l'unico tempo e l'unico luogo dove gli universi del bene e del male sono congiunti. Fra questi due nuovi universi più nulla rimarrà di comune quando la storia del mondo sensibile sarà giunta alla sua conclusione.

Da quanto precede deriva che per conseguire il proprio fine esistenziale, cioè la felicità (e quindi l' inserimento nell'universo del bene), l'uomo deve mantenere la propria volontà perfettamente concorde con quella di tutti gli io che determinano il bene, in modo da partecipare alla creazione del loro mondo ed essere quindi omogeneo con esso. Questa concreatività ha valore collettivo: in altre parole, il bene non è divisibile. Non ha cioè senso costruire il bene solo per sé e contrapporre il proprio bene a quello di tutti. Le volontà concordi significano un obiettivo comune e pertanto una costruzione unitaria comune le cui parti sono l'una in funzione dell'altra e tali da giustificarsi a vicenda. Ciò vuol dire anche che tale costruzione unitaria e tali parti di essa sono definibili, meglio ancora, come corpo unitario e come membra di esso.

Ne risulta che quelli che nel mondo di ora chiamiamo, e sono, corpi di io personali diversi, nel mondo trasfigurato di ieri sono più propria-

mente membra di un corpo unitario, che si appartengono le une alle altre. In altri termini, si tratta di entità per loro natura non scindibili, il che appunto giustifica l'indivisibilità del bene. Possiamo ora chiederci cosa avvenga del nostro io cosciente allorché, a causa del dilatarsi del mondo nuovo, la storia fisica dell'uomo giunge all'attimo della morte. Distruggendo il corpo sensibile, quest'ultima, come s'è visto, lo rende rispetto all'io disomogeneo al livello massimo possibile, cosicché anche la disomogeneità dell'universo nuovo e del corpo nuovo in esso contenuto risulterà sicuramente inferiore rispetto a quella del corpo distrutto. Crediamo pertanto che nell'attimo della morte l'io cosciente risulti come risucchiato nell'universo nuovo, stabilendo la propria presenza in nuove strutture reali, per l'inizio di una storia definitiva. In quanto alla natura di tale nuovo universo, in coerenza con il discorso fin qui condotto sull'omogeneità fra l'io e le cose, possiamo ritenere almeno questo: che ognuno possederà il mondo del bene o quello del male a seconda che nell'ultimo istante della vita sensibile la sua volontà sia risultata più concorde con le volontà che reggono il bene o con quelle che esprimono il male. Pertanto, l'uomo possederà ciò che avrà desiderato: ad esso sarà dato ciò che avrà scelto.

Tutto quanto precede conferma che, attraverso lo studio del tempo e della sua « cognizione » nella mente ed in generale dei motivi e degli aspetti del dinamismo intrinseco dell'universo, è possibile giungere a soluzioni coerenti di molti problemi metafisici ed in ogni caso definire con parole nuove quanto finora era comunicato in forme a volte estranee alla mentalità contemporanea. In particolare, la « cognizione di tempo » indica che la giustificazione ultima dell'essere deve ricercarsi oltre il livello delle persone angeliche ed umane, e che tutto l'universo è soggetto all'opera di un Io divino supremo, il quale, « spingendosi avanti il tempo », consente agli angeli ed agli uomini di creare la storia, ponendosi come condizione della loro presenza, e quindi, in qualche modo, come « creatore della loro attività creatrice ». In altre parole, egli « fa esistere coloro che a loro volta fanno esistere ». E' a lui, pertanto, che risale, come ultima e più vera fonte, l'essere di ogni cosa, da cui tutto per vie diverse procede, mentre egli non procede da alcuno.

Per questo noi, pur essendo creatori di una parte dell'essere, e partecipi quindi del carattere divino, non possiamo in senso proprio chiamarci Dio, ma attribuiamo questo nome solo a tale volontà che muove il tempo. La « cognizione » di questo dinamismo temporale, così tipica dell'esperienza di ogni uomo, rappresenta perciò una prova (forse la più vera ed immediata) della presenza perenne di Dio nell'universo. Ma ciò significa che Dio si rivela, ed è percettibile, prima di tutto nella mente dell'uomo, e, in generale, che è, in qualche modo, più presente nella realtà che trascorre che nella realtà che rimane.

Forse sta nel loro divenire, e non nel loro essere, il fondamento ultimo delle cose.

GIORGIO FABBRI

LE DIFFICOLTA'
DEL DIALOGO CON IL GIUDAISMO

Al II Concilio Vaticano sono stati posti nuovi problemi, ad esempio quelli della libertà religiosa e dell'ecumenismo. Così come esiste anche quello del rapporto con gli ebrei.

Si tratta in realtà di una questione già analizzata dalla Chiesa, di una questione che è stata tra le prime a porsi. Conosciamo l'incidente avvenuto ad Antiochia tra Pietro e Paolo. I Padri della Chiesa hanno avuto questa preoccupazione, ma in un'ottica diversa da quella del Concilio: per loro si trattava di svincolare il cristianesimo dai legami storici con l'ebraismo e di sottrarre i cristiani alle ingerenze che il giudaismo non cessava di esercitare. Da parte sua il II Concilio Vaticano si è sforzato di ricostituire i vincoli spezzati da secoli e di suscitare un movimento di simpatia cristiana nei confronti degli ebrei.

Da quando però si è pensato ad un testo che riguardasse questi ultimi, sono apparse delle difficoltà. Difficoltà certo d'ordine politico, dovute all'opposizione dei paesi arabi. Ma anche difficoltà di ordine esegetico e teologico. Sono note le remore che hanno accompagnato il testo conciliare sugli ebrei.

Le difficoltà sono apparse sempre più evidenti: *il che spiega come al testo conciliare votato nel 1965 sia stato aggiunto il rispettivo commento ben dieci anni dopo, nel gennaio 1975.* Questo commento presenta peraltro un carattere esclusivamente pratico, come afferma il passo di presentazione: « Il carattere pratico voluto per il testo ha la sua giustificazione nel fatto che si tratta di un documento applicativo. Non propone dunque una teologia cristiana del giudaismo, che offrirebbe, senza dubbio, interessi di ricerca e riflessioni per gli specialisti, ma richiederebbe ancora lunghi studi » (1).

Gli stessi autori del commento riconoscono la carenza di una struttura teologica.

* * *

Si pone ora una prima domanda: per una questione così legata alla fede come è il problema di Israele, si può mettere tra parentesi la teologia? E' ciò che pensano taluni. In realtà, pare difficile sostenere questa posizione. Ne è prova il fatto che si sviluppi, indipendentemente dalle direttive di Roma, una « nuova teologia d'Israele », che ci siamo già sforzati

---

(1) *Documentation catholique,* n. 1668, pp. 61-62.

di analizzare (2). Ora questa teologia, in quel che è proprio il suo aspetto peculiare, si pone non solo come indipendente dalla Chiesa, ma anzi con questa *in aperta rottura* su un punto che è fondamentale. In effetti alcuni vedono nella dottrina tradizionale della Chiesa un ostacolo al rapporto con gli ebrei.

« Un *incontro autentico* (3) con il giudaismo è impossibile senza un chiarimento delle premesse teologiche, da parte cattolica. Vi è in questo, certamente, un compito difficile ed anche problematico, perché si tratta fondamentalmente della questione del significato dell'*attuale giudaismo* (4) nei confronti della Chiesa cristiana... E questo praticamente equivale a mettere in questione tutta la teologia "tradizionale" riguardo ad Israele o, piuttosto, a riconoscere che una teologia di Israele è finora mancata nelle Chiese cristiane » (5).

Il padre Hruby pensa che le tesi « tradizionali » siano passibili di una revisione; secondo lui, esse non sarebbero conformi alla Scrittura (6). Ora la posizione dei Padri della Chiesa è una spiegazione della Scrittura. La nuova teologia di Israele si fonda su un'interpretazione della Scrittura che è, a sua volta, totalmente nuova.

Una teologia giudaizzante

La questione fondamentale su cui poggia la teologia di Israele è quella dell'Alleanza e, di conseguenza, quella dell'elezione (7). Quest'aspetto è ben riconosciuto, ma è trattato in modo ambiguo e, a buon diritto. ci si può chiedere se, indipendentemente dal Nuovo Testamento, si rimane ancora nella linea del cristianesimo.

« La pseudo-teologia antiebraica cercava di interpretare la storia dell'Antico Testamento come una maledizione fondata sui testi neotestamentari. Si arrivava praticamente ad ignorare l'elezione del popolo ebraico, benché sia affermata dal Nuovo Testamento. Si voleva in tal modo valorizzare esclusivamente l'elezione del "Nuovo Israele". Con il II Concilio Vaticano si è avuto un cambiamento all'interno della Chiesa cattolica. Il Concilio ha respinto l'idea di una colpa collettiva del popolo ebreo » (8). L'ultima affermazione di Küng è esatta; ma non ne segue, come si potrebbe leggere tra le righe, che il Concilio abbia dichiarato la sussistenza dell'elezione di Israele. Il Concilio ha citato San Paolo; ebbene Paolo dice sì

(2) Cf. D. Judant, *Jalons pour une théologie chrétienne d'Israël,* Paris 1975.
(3) Corsivo dell'autore.
(4) Corsivo dell'autore.
(5) K. Hruby, *Avenir du dialogue judéo-chrétien,* in *Concilium,* n. 98, p. 141.
(6) *Ibid.,* p. 142.
(7) Per tutto quest'articolo mi permetto di rimandare al mio libro sopracitato alla nota 2.
(8) H. Küng, *De l'antisémitisme à la rencontre théologique,* in *Concilium,* n. 98, p. 15.

che l'elezione appartiene ad Israele, ma si tratta dell'antico Israele, Israele prima di Cristo.

Più chiaramente, per il p. Hruby, « oggi la maggior parte dei teologi seri sente che le tesi definite "classiche" circa la relazione tra ebrei e cristiani non possono più essere conservate e difese » (9). Bisogna dunque abbandonare questa teologia tradizionale. Ma il p. Hruby riconosce che in tal modo « si teme di infliggere il colpo di grazia a tutto l'edificio dottrinale cattolico ».

E' quello che pensiamo anche noi. Per il p. Hruby « questo riconoscimento (ammettere il giudaismo come "una realtà teologica ed una via spirituale attuale")... è la *condizione indispensabile* (10) di un incontro con gli ebrei; questo implica un abbandono radicale delle tesi tradizionali » (11).

In altri termini, si tratterebbe di ammettere la validità e legittimità di Israele quale comunità di salvezza. E' evidente che questo punto mette effettivamente in causa la dottrina cattolica, ed è un conforto che molti teologi, come è sottolineato dallo stesso p. Hruby, non accettino di seguirlo su tale via.

Comunque, questa concezione si sviluppa nei centri di amicizia giudeo-cristiani e in particolare sotto l'influenza dei protestanti che, in gran numero, non si sentono tenuti, come i cattolici, ad osservare l'autorità della tradizione (12). Molti di questi teologi vanno molto lontano: « Infine, diciamolo pure, il nome "Antico Testamento" apparve molto tardi e non è molto felice. E' l'espressione di una teologia secolare, che ha causato molto male, per usare un eufemismo. Teologia che il II Concilio Vaticano ha iniziato, più o meno tiepidamente, a rimettere in causa, incitando ad elaborarne una nuova, di cui certe direttive sono abbozzate nelle "Orientations pastorales" del Comitato episcopale francese » (13). Così dunque dovremmo arrivare sino a togliere all'Antico Testamento il suo nome! E' chiaro che non era questa l'intenzione del Concilio, che non ha certo espresso il desiderio di vedere una teologia basata su fondamenti totalmente nuovi. Quanto alle « Orientations pastorales » dell'episcopato francese, esse sono state duramente criticate da eccellenti teologi (14). Il II

---

(9) K. Hruby, *art. cit.*, p. 142. Il numero 98 della rivista *Concilium* ha per titolo « Cristiani ed ebrei ». Mostra lo sviluppo di questa nuova teologia che si presenta apertamente in opposizione con la dottrina tradizionale.

(10) Corsivo dell'autore.

(11) K. Hruby, *art. cit.*, p. 142.

(12) Intendiamo con questo i cattolici fedeli alla fede professata dalla Chiesa e che riconoscono pertanto l'autorità della tradizione.

(13) D. Louys, in *Vav*, n. 9-10, dic. 1974, p. 5. Si tratta del testo di una conferenza tenuta presso l'abazia di Bec-Hellouin nella cornice d'un incontro tra ebrei e cristiani. Nello stesso senso, cf. A. Davis, *L'attitude à l'égard d'Israël*, in *Concilium*, n. 98, pp. 95-100. Siamo di fronte a due autori protestanti.

(14) Cf. D. Judant, *Jalons ...*, pp. 26-30. Soprattutto vedere alle pp. 28-29 il giudizio del card. Daniélou sul testo episcopale francese.

Concilio Vaticano ha formulato l'augurio di vedere instaurato un rapporto *pratico* nuovo tra i cristiani e gli ebrei; ora è con un'interpretazione abusiva, come è accaduto anche per altre discipline, che si possono trovare nei testi conciliari i germi di una teologia che metta in causa il rapporto tra i due Testamenti.

Nel riunire un certo numero di articoli sul problema del dialogo giudeo-cristiano, il numero speciale della rivista *Concilium* non presenta evidentemente un'esposizione completa dello sviluppo teologico in corso.

Io insisto sulla validità permanente dell'Antico Testamento, e non ne deduco che elezione e alleanza sussistano per l'Israele « carnale ».

E' questo il tema che è stato svolto nel corso di un « fine settimana » giudeo-cristiano svoltosi nell'abazia di Bec-Hellouin (15): « L'antisemitismo cristiano si basa oggi sull'opposizione della Nuova Alleanza nei confronti dell'Antica definita come caduca » (16).

Una conferenza del padre Dupuy (17) ha per titolo: « Permanenza dell'Alleanza » (18). Mostra come, nonostante l'infedeltà di Israele, resti l'Alleanza. E' curioso notare come quest'esposizione da parte di un teologo cattolico non faccia alcun riferimento al Nuovo Testamento.

Il p. Dupuy si basa sul Levitico e sul Deuteronomio (per affermare la perennità dell'Alleanza): « Anche dopo il peccato del popolo "Dio si ricorderà della sua Alleanza" (Deut 4, 31; Lev 26, 45). La permanenza dell'Alleanza si fonda su questa formula » (19).

Il p. Dupuy evoca dunque il peccato del popolo ebreo, ma non cita la venuta del Messia, né testi del Nuovo Testamento che riportino il mutamento dell'economia divina. La sua prospettiva, perfettamente conforme al giudaismo, non può non essere pienamente accettata dai giudei. E' vero che nell'Antico Testamento l'Alleanza assume delle forme diverse, ma si può dire che la Nuova Alleanza, preannunciata specialmente da Geremia (31, 31-34), non sia che una forma di alleanza primitiva conclusa con il solo popolo ebreo? Non v'è, nell'istituzione della nuova alleanza quale sarà poi stabilita con la venuta del Messia, una certa forma di rottura con il passato?

Se è vero che Gesù compie l'Alleanza, può essere paragonato ad un rabbino come fa il pastore Louys: « In questo senso (quando Israele osserverà volontariamente la Toràh) si può dire che le *scuole rabbiniche* siano

---

(15) Cf. *Vav*, n. 9-10, dic. 1974.

(16) *Ibid.*, p. 20.

(17) Il padre Dupuy è segretario della Commissione episcopale francese per il giudaismo e per questo ha partecipato attivamente alla redazione degli « Orientamenti pastorali » di cui abbiamo sopra discusso; il testo contiene, tra l'altro, l'affermazione che l'Antica Alleanza non è provvisoria; affermazione che è stata vigorosamente contestata, soprattutto da parte del card. Daniélou.

(18) *Vav*, n. 9-10, pp. 29-42.

(19) *Ibid.*, p. 39.

state la realizzazione di quest'annuncio profetico (una nuova alleanza). Similmente il Vangelo, nella misura in cui Gesù ed i suoi discepoli formano una "scuola rabbinica" di tipo particolare » (20).

Alcuni esegeti « cattolici » sono favorevoli a questa teoria che farebbe iniziare la Nuova Alleanza a partire dal secondo Tempio. Non sarebbe dunque necessariamente l'alleanza nel Cristo. Quest'esegesi si regge se si tiene conto solo dell'Antico Testamento; ma ci sembra incompatibile con il Nuovo e con tutta la tradizione cristiana. *Si rifà ad una prospettiva esclusivamente giudaica.*

* * *

Quest' interpretazione dell' Antico Testamento non considera il rifiuto opposto a Cristo da una parte del popolo ebreo. Se è vero che il Concilio ha dichiarato che non si poteva « imputare indistintamente a tutti gli ebrei allora in vita, né agli ebrei del nostro tempo (ciò che è stato commesso durante la passione di Cristo) » (21), questa distinzione non implica che l'innocenza totale di tutti gli ebrei sia stata riconosciuta.

Questo significherebbe contraddire il Vangelo. Ora, da un lato non si tiene conto delle conseguenze che ha avuto, per essi, il rifiuto di Cristo; dall'altro si insiste sugli errori commessi dai cristiani nei confronti degli ebrei. Ne segue un'interpretazione storica che porta ad affermare che gli stessi cristiani sarebbero all'origine dell'atteggiamento ebraico.

« Per troppo tempo la Chiesa si è frapposta tra Gesù ed Israele. Ha impedito che Israele si volgesse a Gesù. Sarebbe tempo che i cristiani non si contentassero di predicare il "ritorno" di Israele. Essi stessi debbono "convertirsi". L'*incontro* (22) è appena abbozzato, ma sembra che il dialogo debba snodarsi non solo ad un livello umano, ma anche ad un livello propriamente teologico » (23).

E' vero che i cristiani hanno commesso degli errori nei riguardi degli ebrei. Ma è un abuso rendere la Chiesa colpevole del rifiuto degli ebrei a Cristo. *Nel rifiuto iniziale i cristiani non hanno alcuna parte.* Questi ultimi possono essere soltanto accusati d'aver assunto in seguito un atteggiamento un po' farisaico nel far passare Israele come solo responsabile della condanna di Cristo, mentre tutti i cristiani sarebbero dei discepoli senza colpa. Certo, è il momento di rivedere le posizioni cristiane in ragione delle direttive del Concilio, ma senza interpretare abusivamente queste ultime.

Non solo la vita pratica dei cristiani, ma la stessa teologia cristiana

---

(20) *Ibid.*, p. 15.

(21) Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, 4.

(22) Corsivo dell'autore.

(23) H. Küng, *art. cit.*, pp. 15-16. Cf. anche J. Radermakers, *Sens d'un dialogue Judéo-chrétien*, in *Lumen Vitae*, 1975, 1, pp. 106-110. L'insistenza sugli errori dei cristiani verso gli ebrei è un *leitmotiv* della letteratura contemporanea giudeo-cristiana.

sarebbe il motivo della resistenza degli ebrei; la teologia ha « dimenticato » che Gesù era ebreo.

« E' per aver dimenticato il Gesù ebreo che si è introdotto nella teologia, a grave danno della fede, un « Cristo della fede cristiana », oggetto della confessione di fede, ma che rischia d'essere privato della sua carne e del suo sangue, d'essere svuotato di sostanza e realtà, predicabile forse ai pagani (non è poi così certo!), ma non agli ebrei (e da ciò si può comprendere la loro resistenza!) » (24).

In realtà la Chiesa non ha mai separato il « Gesù della storia » dal « Cristo della fede ». Ciò che è vero, è che la Chiesa nel presentare l'umanità di Cristo non ha, per così dire, tenuto conto del fatto che egli è nato ebreo, e che è vissuto quale ebreo. Questo carattere non si riscontra nell'apologetica cristiana, poiché sembrava che non avesse importanza per i pagani. Circa gli ebrei, non pare che la loro tenacia sia legata a questa carenza, tanto più che quanti fra loro conoscono Gesù sono al corrente della sua origine. La Chiesa certo non ha mai negato che Gesù fosse ebreo, ma ritiene che la religione da lui fondata, per quanto nata dal giudaismo, abbia dei caratteri originali. L'ebreo Gesù non ha osservato la fede ebraica che « in spirito di verità ». L'ha trascesa, ha dichiarato che certi suoi aspetti erano superati. Paolo ha poi messo in luce la « decadenza » dell'antico patto. Il p. Dupuy non tien conto del *novum* del cristianesimo che, in quanto compimento del giudaismo, ne segna anche la fine come via alla salvezza.

La Chiesa ha condannato l'antisemitismo. Ma taluni non fanno più distinzione tra antisemitismo ed antigiudaismo. « L'antigiudaismo è un tradimento nei confronti di Gesù » scrive il Küng (25). Ci si può chiedere al contrario se Gesù stesso non sia stato antigiudaico.

Certamente lo sono stati Paolo, Matteo e Giovanni.

Con la condanna dell'antisemitismo il Concilio dava delle direttive d'ordine pratico. La condanna dell'antigiudaismo tornerebbe ad affermare la legittimità dell'economia ebraica, cosa che certi cristiani arrivano a fare.

Ecumenismo e missione

Il problema ebraico pone in modo serio la questione del rapporto tra ecumenismo e missione. Gli « orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* » dati nel dicembre 1974 dalla commissione romana per il giudaismo sono espliciti: « Grazie alla sua missione divina la Chiesa deve, per natura sua, annunciare Gesù Cristo al mondo (*Ad Gentes,* 2). Per evitare che questa testimonianza resa a Gesù Cristo appaia agli ebrei come un'aggressione, i cristiani si preoccupe-

(24) B. D. Dupuy, *Quelle signification le fait que Jésus fut juif a-t-il pour un chrétien,* in *Concilium,* n. 98, p. 122.

(25) H. Küng, *art. cit.,* p. 15.

ranno di vivere e di annunciare la loro fede nel rispetto più assoluto della libertà religiosa, secondo le direttive del II Concilio Vaticano » (26).

Di conseguenza, se si raccomandano discrezione e rispetto, l'aspetto missionario è pur sempre conservato. Ora, se si accetta la nuova teologia d'Israele, il dialogo tra ebrei e cristiani si mette su una via in cui le due religioni, non per rispetto del partner o per motivi di metodo, ma, in un certo senso, dogmaticamente, sono su un piano di uguaglianza.

« La condizione necessaria per un incontro fruttuoso che possa, in una fase ulteriore, far nascere un'intesa è *il riconoscimento pieno e senza riserve della parte con cui si tratta nella sua legittima originalità teologica ed esistenziale* » (27).

In altri termini, e secondo un'idea cara al padre Hruby, il giudaismo è per gli ebrei una religione legittima, tanto quanto il cristianesimo lo è per i cristiani. Secondo lui, « Israele svolge... una funzione permanente verso la comunità dei fedeli in Gesù Cristo... Quando Israele avrà svolto in questo modo la sua funzione nei riguardi del mondo e verso le comunità di Gesù Cristo, "tutto Israele sarà salvo" » (28).

Il p. Hruby ricava quest'interpretazione dal capitolo XI della Lettera ai Romani. « Quando si vedono le cose alla luce delle dichiarazioni di Paolo, se ne ricava non solo che bisogna abbandonare le tesi tradizionali di riprovazione e sostituzione, ma anche che *è possibile e necessario interpretare positivamente l'esistenza del popolo ebreo.* Per poter adempiere la sua funzione verso la comunità cristiana, il popolo ebreo deve conservare la sua identità ed originalità... La stessa esistenza concreta ebraica appare come una necessità cristiana, e su questo piano un autentico incontro con il giudaismo può realizzarsi in seguito come un incontro ispirato non solo da motivi umanitari, ma anche da motivi più profondamente religiosi » (29).

Secondo il p. Hruby va dunque abbandonata la tesi secondo cui la Chiesa ha preso il posto del popolo ebreo nell'economia della salvezza: la Chiesa avrebbe bisogno del popolo ebreo, che in un certo senso le sarebbe complementare. Non è certo questo il pensiero di Paolo, il quale intendeva cristianizzare tutto il suo popolo. Il p. Hruby sottolinea quindi egli stesso come la sua teoria esiga l'abbandono delle « tesi tradizionali ».

« Non potremmo chiederci se la Chiesa cristiana nella sua vocazione non abbia ad essere il luogo di riconoscimento, da parte dei gentili, di questo popolo che ha nome Israele? » (30).

Né il p. Hruby né il p. Dupuy pongono delle discriminanti tra il

---

(26) *Documentation catholique,* n. 1668, p. 59.

(27) *Concilium,* n. 98, *art. cit.,* pag. 139. Il corsivo è dell'autore.

(28) *Ibid.* p. 143.

(29) *Ibid.,* p. 144.

(30) *Vav,* art. cit., p. 39.

giudaismo prima di Cristo, religione legittima, ed il giudaismo dopo Cristo, religione resa falsa dal suo stesso rifiuto.

* * *

La posizione ebraica circa lo Stato di Israele è accettata senza difficoltà dalla nuova teologia giudaico-cristiana. Per i giudei esiste un legame teologico tra la Terra Santa ed il popolo ebreo; il ritorno in Palestina e l'organizzazione dello Stato costituiscono per loro un evento della storia della salvezza. Taluni cristiani accettano questa posizione senza nemmeno chiedersi se, anche da questo punto di vista, l'avvento di una nuova alleanza non abbia portato un mutamento. Il silenzio del documento romano del gennaio 1975 non è approvato dai centri giudaico-cristiani: « Il legame di Israele con la terra dei suoi Padri e la questione dello Stato di Israele (vi) sono passati sotto silenzio » (31).

Bisogna non solo capire il popolo ebreo, cosa raccomandata dai testi romani, ma, per certuni, anche accettare i suoi punti di vista, il che è diverso.

« Bisogna imparare a conoscere il giudaismo per quello che è, e smettere di volergli imporre un tipo d'esistenza in virtù di criteri che, da parte della teologia cristiana, sono portati come postulati... Questo prevede anche che ci si prenda l'incarico di vedere le cose così come le vede il giudaismo sulla base delle sue proprie esperienze. Ciò si applica particolarmente alla rinascita nazionale e spirituale prodotta dallo Stato d'Israele, il che non implica necessariamente il riconoscimento di certe tesi politiche o di una determinata azione di politica israeliana, quando sembrino contraddire le esigenze bibliche del diritto e della giustizia. I cristiani debbono imparare che, a causa della comune situazione iniziale tra il giudaismo ed il cristianesimo, ma anche per la funzione che incombe sempre al popolo ebreo nel piano di Dio, è loro dovere seguire con interesse vigile ed attento tutto ciò che accade all'interno di questo popolo » (32).

Per il padre Hruby esiste un'*attuale* correlazione concreta tra il giudaismo e la comunità cristiana; porta a testimonianza la parola di Paolo: « Non sei tu a portare la radice, ma la radice porta te » (Rom 11, 18). Ma, secondo Paolo, *la « radice » è l'antico popolo d'Israele, e non il giudaismo che rifiuta il Cristo.* Ci troviamo di fronte ad un'interpretazione falsata della Scrittura.

La cristologia revisionata

Questa nuova teologia non solo non tiene conto delle conseguenze della venuta del Cristo nella storia della salvezza, ma addirittura intende sconvolgere i principi fondamentali della teologia cristiana, basandosi sulle

(31) J. Radermakers, *art. cit.*, p. 115. Cf. la rivista *Sens*, n. 1, pp. 11-12 e 15; n. 3, p. 8. La rivista *Sens* è, dal 1° gennaio 1975, l'organo dell'Amicizia giudaico-cristiana della Francia.

(32) K. Hruby, *art. cit.*, in *Concilium*, n. 98, p. 144.

vedute del giudaismo. Per J. Moltmann « è divenuta necessaria una revisione dei principi cristologici del cristianesimo. Solo così sarà possibile una convergenza tra le concezioni ebraiche e cristiane della speranza. Gli ebrei giustamente criticano molti elementi cristiani che la storia ha visto nascere. Ma oggi noi ci rendiamo conto che le forme storiche che hanno avuto quale esito la spiritualizzazione e l'individualizzazione della salvezza, come pure una sorta di idolatria clerico-trionfalista riguardo a Gesù, non sono concepibili davanti alla sua Croce. Le critiche ebraiche debbono aiutare i cristiani a comprendere meglio e più profondamente chi è Gesù, qual è il senso della sua missione e delle sue sofferenze, quale il suo orizzonte. Ma questo significa pure che l'esistenza degli ebrei pone ai cristiani un problema permanente per il loro modo di tener presente la speranza messianica. L'esistenza attuale degli ebrei indica continuamente ai cristiani come essi non siano ancora arrivati allo scopo e come la loro Chiesa non ne sia il compimento stesso » (33).

Il punto di vista di Moltmann, che è protestante, non può essere condiviso dai cattolici per i quali la Chiesa rappresenta *già* la comunità messianica della salvezza, pur tendendo verso il compimento definitivo delle promesse al ritorno del Cristo. Inoltre ci si deve veramente dispiacere della « spiritualizzazione ed individualizzazione della salvezza »? Moltmann segue il ritmo di tutta una corrente cristiana che considera la salvezza sotto l'ottica temporale e collettiva, raggiungendo in tal modo le prospettive del giudaismo; ma si può pensare che sia compito dei giudei permettere ai cristiani di comprendere chi è il Cristo?

Una cosa è chiedere agli ebrei di aiutarci a capire chi era Gesù secondo l'annuncio profetico che ne era stato fatto, un'altra è afferrare il vero senso della missione del Cristo, il che appartiene alla sola Chiesa *« mater et magistra »*.

Se è un bene per i cristiani prendere coscienza del fatto che Gesù è nato ebreo, che è vissuto quale ebreo, si può per questo sostenere che il giudaismo così come era praticato al suo tempo, il giudaismo tradizionale e questo solo, fosse l'osservanza di Gesù?

« Gesù fu ebreo in tutto se stesso, nel suo comportamento, fino al termine della sua esistenza terrestre, ovvero... ad un certo punto si è distanziato dall'esistenza ebraica? Parlava ed agiva "conformemente alla Toràh" oppure occorre vedere, dietro ogni discorso e parola di Gesù, una pretesa che mette in crisi tutta la stessa tradizione ebraica? In definitiva, sarebbe conforme alla legge di Calcedonia non solo dire astrattamente che egli fu uomo e Dio, ma anche dire concretamente che fu un uomo *ebreo* e Dio? La Chiesa ci impone, crediamo, d'arrivare sin qui. E di ricavarne tutte le conseguenze » (34).

---

(33) J. Moltmann, *L'espérance messianique dans le christianisme*, in *Concilium*, n. 98, pp. 112-113.

(34) *Concilium*, n. 98, p. 122.

Abbiamo notato che tale dicotomia, di cui è accusato il cristianesimo, sarebbe secondo il padre Dupuy la causa dell'incredulità dei pagani e degli ebrei (35). In realtà, se è vero che Gesù fu ebreo, è anche vero che ha definito col suo messaggio e con la sua parola la fine dell'economia ebraica.

Gesù era ebreo, ma trascendeva l'ebraismo. E' proprio per notare la differenza tra i due regimi che la teologia cristiana ha insistito sulla novità ed originalità del messaggio del Vangelo, novità ed originalità che scompaiono nel pensiero del p. Dupuy. Egli stesso percepisce il problema (36).

Si può prendere coscienza del fatto che Gesù era ebreo e al tempo stesso notare il mutamento che egli ha apportato nell'economia della salvezza.

* * *

Le differenti tendenze che abbiamo cercato di analizzare portano di fatto a mettere in causa la storia della salvezza. E' ben curioso constatare che, insistendo sul carattere ebraico di Gesù e dunque sulla sua storicità, il p. Dupuy mette in causa la storicità della stessa salvezza. In effetti, la distinzione tra « Antico Testamento » e « Nuovo Testamento » (distinzione che abbiamo visto esplicitamente contestata) scompare dalla nuova prospettiva giudaico-cristiana. Non vi sono più due momenti nella storia della salvezza, prima e dopo la venuta del Cristo. Tutto si svolge come se egli non fosse venuto. E nella medesima prospettiva, poiché il giudaismo attuale vorrebbe porsi nell'ordine della Rivelazione, svanisce la prospettiva della conversione degli ebrei alla Chiesa.

« Riconoscere Gesù vuol dire accettare, oggi come ieri, l'incontro storico "degli ebrei e dei gentili", riuniti e riconciliati da lui. La confessione di fede cristiana è costituita dalla sutura, dalla congiunzione intima di queste due testimonianze. Il fatto che gli uni siano minoritari e quasi invisibili, e gli altri costituiscano la maggioranza ed occupino tutto il davanti della scena, non saprebbe modificare tale struttura fondamentale » (37).

Questo pensiero del padre Dupuy differisce molto da Paolo, per il quale il punto d'unione degli ebrei e dei gentili è *nella* Chiesa (Ef 2, 14).

Ancora in questa prospettiva il p. Dupuy astrae dall'aspetto storico della salvezza: *la fede cristiana implica la conoscenza dell'economia ebraica anteriore al Cristo, ma non quella del giudaismo attuale.* Quest'ultimo può essere utile per comprendere meglio la « religione di Gesù »; ma comporta, in rapporto alla stessa, elementi diversi ed opposti.

Il fattore storico è indissociabile dalla questione dei rapporti tra giudaismo e cristianesimo. Il cristianesimo ha soppiantato il giudaismo come via provvidenziale della salvezza. Il giudaismo che perdura in conseguenza del rifiuto a Cristo di una parte del popolo ebreo, riconoscerà un giorno in

(35) Cf. nota 24.

(36) Cf. *Concilium,* n. 98, p. 124.

(37) B. D. Dupuy, *art. cit.,* in *Concilium,* n. 98, p. 127.

Gesù il Messia Figlio di Dio? La Scrittura ci mostra, cosa di cui non tien conto la nuova teologia giudaico-cristiana, che da una parte, a partire dall'origine cristiana e per tutta la storia successiva, degli ebrei hanno riconosciuto in Gesù il Figlio di Dio, e che dall'altra gli attuali ebrei restano « chiamati » a riconoscerlo. Pare difficile che una nuova teologia possa costituirsi indipendentemente da queste basi scritturistiche.

L'inconciliabilità delle dottrine

Il dialogo quindi tra ebrei e cristiani è bloccato da un numero notevole di difficoltà. Taluni cristiani mirano a far sparire ogni differenza tra le due religioni, o a minimizzarne le divergenze; al contrario *i giudei le notano con straordinario acume* (38). Essi ammettono « delle differenze teologiche inconciliabili » (39), e pongono, fin da principio, dei limiti al dialogo. Al contrario i cristiani, per facilitare il dialogo, ammettono, s'è visto, il superamento della « teologia tradizionale » per mettere praticamente le due religioni su un piano di uguaglianza davanti a Dio. Si forma quindi, gradualmente, una nuova teologia che ha la pretesa di far riferimento al Concilio, ma che, in realtà, non è molto compatibile con il pensiero della Chiesa.

Pare dunque che non sia possibile sviluppare dei legami tra le due religioni non mettendo a punto, senza ritardi, la teologia dell'Israele postcristiano. Essa dovrà evitare gli eccessi condannati dal II Concilio Vaticano, ma dovrà aver presenti i dati della Scrittura e dello sviluppo dogmatico. Non può essere una teologia *ex nihilo.* Certamente sono augurabili dei contatti tra giudei e cristiani, tanto sul piano dei singoli quanto su quello dei gruppi o comunità.

Per apprezzare occorre conoscere. E' chiaro che sono auspicabili studi esegetici e teologici da ambo le parti. Il numero di *Concilium,* di cui abbiamo criticato certi articoli, ne offre altri apprezzabili.

Questi studi debbono compiersi nel rispetto assoluto della fede dell'« altro ».

« Occorre andare più lontano e portare il dialogo sul piano religioso e teologico » (40): è quanto ricordato dal documento romano del gennaio 1975. Ma pare difficile che, per questa ricerca, si possa parlare di una sintesi.

« Bisogna che non solo degli individui, ma anche dei gruppi che riuniscono ebrei e cristiani approfondiscano assieme la loro fede nella ricerca di una sintesi che superi le contraddizioni » (41).

---

(38) Cf. nel numero 98 di *Concilium* gli articoli di D. Flusser « *Dans quelle mesure Jésus peut-il être une question pour les juifs?* », pp. 115-120, e di U. Tal, *Possibilités d'une rencontre..., point de vue juif,* pp. 129-138.

(39) U. Tal, *art. cit.,* in *Concilium,* n. 98, p. 137.

(40) J. Radermakers, *art. cit.,* p. 119.

(41) *Ibid.,* p. 120.

L'intenzione è ottima, ma il termine « sintesi » è equivoco, poiché non si tratta di stabilire una sintesi tra cristianesimo e giudaismo, ma di far intendere agli ebrei che *il cristianesimo non è altro che l'ebraismo così come Dio l'ha voluto.* Non è la conciliazione tra due « fedi » che va cercata, *bisogna dimostrare che la fede è una.* Il cristianesimo ammette l'esistenza del popolo ebreo in quanto entità etnica o nazionale, ma non può far sua l'idea che il giudaismo in quanto religione sopravviva come comunità di salvezza. Nessuna scissione, se si crede nel Nuovo Testamento, è conforme al piano divino che vuole « un solo gregge ed un solo pastore ». E' ben curioso notare come la nuova teologia si basi sull'Antico Testamento e su alcuni passi del Nuovo (specie i capitoli 9 - 11 della lettera ai Romani letti secondo un'esegesi contestabile), ma non tenga in alcun conto due testi del Nuovo Testamento, Galati ed Ebrei, e neppure l'inizio di Romani. Certi testi del Nuovo Testamento, piaccia o no, sono severi con il giudaismo, imponendo di considerarlo come uno stadio ormai superato.

Alcuni esegeti, oggi, sembrano addirittura ignorare l'esistenza di questi passi di Paolo rivolti contro i giudei. In ogni caso ne danno un'interpretazione « nuova » e tendenziosa (42). Anche se la lettera ai Galati parla di cristiani ebraizzanti e non di ebrei, ciò non autorizza a mettere in causa, come fa Mussner, la condanna del giudaismo contenuta nella stessa lettera ai Galati (43). La severità di Paolo vale per gli ebrei ancor più che per gli ebraizzanti. Abbiamo visto che alcuni difensori di questa nuova teologia giudaico-cristiana reclamano, e giustamente, un più grande riconoscimento della storicità della persona di Gesù; ma ci si stupisce che non tengano conto dell'aspetto storico della salvezza.

Viene dalla Scrittura il fatto che alla vecchia alleanza sia succeduta (nel tempo) l'alleanza nuova e definitiva. Ecco i testi: « Se questa prima alleanza fosse stata irreprensibile, non vi sarebbe stato motivo di sostituirla con una seconda » (Ebr 8, 7). « Dicendo alleanza nuova rende vecchia la precedente. Ora ciò che è invecchiato e vetusto è vicino a sparire » (Ebr 8, 13). « Il Cristo è mediatore d'una nuova alleanza, affinché, in quanto la sua morte è avvenuta per riscattare le trasgressioni della prima alleanza, coloro che sono chiamati ricevano l'eredità eterna loro promessa » (Ebr 9, 15). E' vero che non vi è questione, in questi passi, di « antica alleanza » o « antico testamento » (è noto che il termine greco *diathéke* ha questi due sensi). Ma non è senza un valido motivo che la Chiesa impiega l'espressione « Antico Testamento »: quando due periodi si seguono ed il primo è terminato, questo non è forse vecchio in rapporto al nuovo? L'espressione « Nuova Alleanza » è usata a più riprese (Mt 26, 28 e paralleli; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Ebr 8, 8. 8, 13. 9, 15). Infine l'espressione

(42) F. Mussner, *Theologische «Wiedergutmachung». Ein Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes,* Freiburger Rundbrief, n. 97/100, pp. 7-11.

(43) Cf. Gal 2, 16-21. 2, 10-11. 23-29, etc.

« Antico Testamento » figura, contrariamente all'affermazione del pastore Louys, nel Nuovo Testamento (2 Cor 3, 14): essa segue all'espressione « Nuova Alleanza » del versetto 6.

Gesù e la storia della salvezza

Se il Concilio ha augurato che si stabiliscano buoni rapporti tra cristiani ed ebrei, è perché si basa sulla Scrittura e sul legame che unisce il cristianesimo al giudaismo. Evoca questo legame storico, ma l'assenza di distinzione tra giudaismo prima di Cristo e giudaismo attuale ha permesso l'evoluzione di cui abbiamo dato molti esempi. Come su altri punti, lo sviluppo di un certo pensiero postconciliare è andato a scapito della dottrina cristiana. Non v'è che da dolersene, nello stesso interesse delle due comunità. Come i difensori della nuova teologia giudaico-cristiana pensiamo che la conoscenza del giudaismo debba permettere ai cristiani di rafforzare la loro fede. In effetti, la conoscenza dell'attuale giudaismo può loro permettere di meglio cogliere ciò che questa religione era al tempo di Cristo. Ma il pensiero di Paolo deve conservare tutto il suo valore. La legge ebraica era un « pedagogo » destinato ad uno stadio preparatorio; ha perso il suo valore (Gal 3, 23-25) o piuttosto è stata assunta nella legge di Cristo (Gal 6, 2) che la trascende.

Non è possibile sacrificare ai rapporti giudaico-cristiani il pensiero del Nuovo Testamento ed in particolare quello di Paolo. Questi rapporti debbono, al contrario, permettere ai cristiani di meglio comprendere la loro fede approfondendone le fonti storiche e spirituali; e debbono anche permettere agli ebrei di capire la fede cristiana. Si tratta quindi di presentarla loro correttamente e senza deformazioni. I cristiani non possono concedere agli ebrei che, per essi, il Vecchio Testamento non sia, come patto, superato. Il lavoro da compiere esige dunque l'approfondimento di ciò che accomuna cristiani ed ebrei, vale a dire dei valori eterni del Vecchio Testamento, sottolineando simultaneamente ciò che è decaduto e ciò che, nel cristianesimo, appartiene al messaggio di Cristo Gesù. Certo è possibile un dialogo, ed un dialogo nella fede. Ma è particolarmente difficile da stabilire, poiché continua ad esistere un doppio malinteso. Ci pare indispensabile sbloccare la situazione. Da parte cristiana, un primo malinteso nasce dal fatto che i cristiani credono di conoscere il giudaismo. Sanno che, come essi stessi, gli ebrei credono al Dio dell'Antico Testamento, Dio eterno e buono, che ha creato l'uomo per amore e che continua attraverso i secoli il suo disegno salvifico; ma i giudei sono ben lontani dall'intendere quest'Antico Testamento come i cristiani. Nel loro insieme essi non condividono con noi il bisogno di un redentore destinato a salvare l'uomo dal peccato. Così sfugge loro quello che per i cristiani è il senso delle profezie. In realtà, e lo sappiamo bene, queste profezie usano ad un tempo un linguaggio politico e religioso, temporale e spirituale. Nell'impossibilità di comprendere tutto il loro messaggio spirituale gli ebrei hanno

conservato un'interpretazione temporale. *Si tratta della salvezza di questo mondo, benché tale aspetto abbia assunto forme differenti* (cf. G. G. Scholem, *Le messianisme juif,* tradotto in francese dal padre Dupuy, Paris 1974).

Già gli stessi compagni di Gesù hanno faticato a capire il significato del suo messaggio. E' stato necessario che fossero testimoni della Resurrezione stessa del Signore, perché, mossi dallo Spirito, avessero in loro la luce.

Gli ebrei dunque *restano nell'ottica dei loro avi,* così come il Vangelo ce li dipinge; in un'epoca in cui la storicità del Cristo è disgraziatamente messa in causa dagli stessi cristiani, bisogna notarlo.

Gli ebrei del Vangelo, o meglio molti di loro, sono stati avversi a Gesù perché *non comprendevano* il suo messaggio. E' lo stesso per i loro discendenti.

Da un altro punto di vista, gli ebrei non possono comprendere il cristianesimo nella misura in cui taluni di loro trovano a prima vista nella nostra religione una specie di paganesimo. Poiché non riconoscono il dogma della Trinità, credono spesso, ed è un pregiudizio tenace, che noi adoriamo tre dei. Inoltre, non comprendendo il ruolo che noi diamo alla Vergine Maria, quest'ultima è divenuta per loro una sorta di dea il cui culto è considerato un resto del paganesimo.

Infine e soprattutto, se questi due aspetti non sono seguiti da tutti gli ebrei, lo è certamente il terzo, che cioè essi *non comprendono il posto di Gesù nella storia della salvezza.* La visione della storia della salvezza è necessariamente e profondamente differente per gli ebrei e per i cristiani. Per gli ebrei essa continua sino all'avvento del tempo messianico, pur con alcuni « incidenti » storici sempre legati a questa storia. Ma sembra proprio che in tutti i pensatori religiosi ebrei la storia della salvezza si svolga solo in funzione del popolo ebreo. Ne dipende soltanto il suo destino. La sorte delle nazioni gli è correlativa, ma, alla fin fine, non ha molta importanza. Parallelamente, in molti pensatori cristiani attuali, *la venuta di Gesù non rappresenta più il punto focale della storia della salvezza.* E' chiaro che nella misura stessa in cui la persona di Gesù perde la sua storicità, la sua venuta nel mondo non è più un *unicum.* La storia non consta più di due grandi periodi, prima e dopo la venuta di Cristo. La loro visione storica coincide quindi con quella degli ebrei.

Ciò è grave al livello del pensiero cristiano, che si diluisce al di fuori di una vera storia della salvezza. Ma ciò è grave anche per il futuro del dialogo giudaico-cristiano, poiché questa forma di pensiero dà del cristianesimo un'immagine che non corrisponde alla realtà. Per noi cristiani Cristo è il centro della storia. Nella misura in cui è una cosa sola con Dio, è l'asse di questa storia, l'alfa e l'omega. Ma egli ne è anche il perno. Prima della sua venuta nel mondo la storia della salvezza, quella dell'Antico Testamento, era orientata verso Cristo; dopo la sua venuta, il periodo che noi

viviamo, il mondo tende alla sua seconda venuta. Ma le condizioni di vita dell'umanità sono diverse, e di molto.

L'Antico Testamento dava agli ebrei il mezzo di salvarsi tramite l'osservanza della Legge; Paolo ci ha insegnato che quest'osservanza era provvisoria e che una nuova « economia », quella della grazia e dello Spirito Santo, ha preso il posto dell'antica. Certo l'uomo ha sempre bisogno di una « legge » per salvarsi, ma questa legge è mutata. Presenta prima di tutto un carattere spirituale ed interiore; è legge d'amore, amore di Dio e dei fratelli. Comunque questa via implica l'obbedienza alla Legge di Cristo, insegnamento che ci è trasmesso da parte sua nella Chiesa che ha preso nella storia della salvezza il ruolo privilegiato del popolo eletto. Ad ogni buon conto, questa legge di Cristo (Gal 6, 2), se è prima di tutto spirituale, comporta anche degli aspetti materiali, cosa oggi spesso negata, quali la pratica dei sacramenti e l'assistere alla Messa. E' vero che i sacramenti non giovano a nulla se non sono ricevuti in « spirito di verità »; ma essi sono i mezzi della grazia, sono inscindibili da un'autentica vita cristiana. L'uomo è corpo e spirito. La legge dev'essere praticata sotto la mozione dello Spirito, ma deve essere praticata. Le remore che lacerano la Chiesa impediscono ai non cristiani, ed agli ebrei in modo speciale, di intendere quest'aspetto specifico del cristianesimo che consiste nel percepire *la venuta di Gesù come l'elemento capitale, il punto centrale della storia della salvezza.* Molti ebrei sanno di dover superare l'aspetto rituale del giudaismo. Ma non riescono a capire come quest'aspetto sia ormai abolito nella sua forma primitiva e « rimpiazzato » dall'economia sacramentale. Al contrario, molti cristiani « snobbano » tutta l'economia sacramentale per paura di cadere nel legalismo che essi considerano decaduto.

E' compito della Chiesa manifestare questo doppio aspetto della religione cristiana, al tempo stesso spirito e legge, spirito che insegna la legge e legge che permette il cammino dello spirito. *Il primo popolo di Dio, Israele, è stato nel suo insieme infedele alla missione che gli era stata affidata da Dio e che era quella di riconoscere il Messia inviato a lui e a lui solo.* Il *rischio* della Chiesa è quello di imitare il tragico esempio del popolo di Israele. Nel primo Israele vi è stato sempre un « resto » fedele a Dio. Questo resto, un giorno, si è incarnato nello stesso Gesù Cristo, l'ebreo per antonomasia, un ebreo fedele come non lo sarà mai alcun pagano. Dopo di lui un « resto » di Israele lo ha riconosciuto come Messia ed ha, non senza difficoltà, aperto ai pagani l'accesso alla fede. La parte di Israele che rifiuta di credere in Gesù farà parte un giorno della Chiesa? Si è potuto constatare recentemente un « vero consenso (del popolo cristiano) nella ferma speranza di una conversione del popolo ebreo prima della fine dei tempi » (44). Ma mi si permetta di far notare che, pur ammettendo l'esistenza di tale consenso, esso sarebbe relativamente recente, in quanto

(44) Padre Richard in *L'homme nouveau* dell'1.6.1975.

non esiste nei Padri della Chiesa (cf. D. Judant, *Judaïsme et christianisme, Dossier patristique,* Paris 1969). D'altra parte e principalmente, questa visione della storia della salvezza implica che il popolo ebreo resti l'oggetto d'una particolare attenzione provvidenziale. Nulla nel Nuovo Testamento ci pare autorizzare questa visione, cosa che appunto ci induce a diffidare dell'interpretazione di un testo di Paolo peraltro oscuro.

Si avvicina, è vero, alla concezione ebraica, che continua a stabilire una demarcazione tra « popolo ebreo » e « nazioni ». Non ci pare compatibile con l'universalismo del Nuovo Testamento, per cui tutti gli uomini sono chiamati a salvarsi.

Inoltre questa concezione ha necessariamente delle implicanze politiche. Si può dire che un popolo particolare, foss'anche quello scelto per primo, si distingua dagli altri nel piano di Dio? Non si può piuttosto pensare che al regime politico-religioso dell'Antico Testamento, che presenta un aspetto comunitario secondo cui il « popolo » è salvato piuttosto che le persone, sia seguito un regime per cui sono le persone ad essere salvate indipendentemente da ogni nozione di tipo politico?

Lo Stato d'Israele, qualunque sia il suo destino, potrebbe ben porre agli ebrei, ed ai cristiani, il problema della natura della liberazione. Certo, l'indipendenza politica facilita la personalizzazione degli individui, è indispensabile alla loro piena libertà spirituale. Ma essa è di un altro ordine.

Il dialogo abbozzato con Israele deve su questo punto evitare ogni equivoco. Se lo Stato israeliano ha un posto di prima importanza nel pensiero ebraico, è perché molti vi trovano *il compimento delle promesse della liberazione.* Una delle prime condizioni del dialogo è il manifestare chiaramente che, per noi cristiani, *questa liberazione è d'ordine spirituale.* La questione d'Israele è tanto più difficile da trattare quanto più è un aspetto delle relazioni tra lo spirituale ed il temporale, tra il politico ed il religioso.

D. JUDANT

(Traduzione dal francese di Mario Caselli)

CRISTIANESIMO E ISLAM
NELLA CIVILTA' POST-MODERNA

Le filosofie che hanno trovato origine e sviluppo intorno al Mediterraneo rappresentano un patrimonio senza eguali nella storia dell'umanità. Ma che senso ha parlare di distinzioni come di eventuali affinità (1), oggi, se dovessimo ritenere che queste filosofie sono ormai estinte, e la civiltà che anche per esse si è realizzata, è una civiltà morta? L'interesse storico che il problema in ogni caso riveste, potrebbe restringersi ad un'indagine archeologica, nel senso che si tratterebbe di mettere in luce i resti di un passato che non ha più rapporti vitali e creativi con i problemi del presente.

E' allora evidente che non si può affrontare questo problema senza poter rispondere a una domanda: a quale punto è oggi l'umanità?, che nasconde l'altra domanda, che sembra persino generica e inutile, ma è invece drammatica, e come tale è stata avvertita dai grandi spiriti del nostro tempo: è possibile all'uomo conoscere in termini universali la sua storia, impadronirsi del suo passato e delineare il futuro? o è la storia di una densità impenetrabile, il suo significato chiuso nell'irrazionale e nell'individuale, il suo corso brutale ed indomabile? Domande che molti studiosi oggi evitano rigorosamente, chiusi nei meandri di una specializzazione erudita peraltro meritoria, ma che si pongono invece all'uomo di ogni tempo, anche all'uomo d'oggi, forse smarrito come poche altre volte nelle sue certezze e nelle sue speranze.

Questi interrogativi sono il quadro necessario per un confronto di idee su un tema di così radicale importanza qual è il bilancio delle filosofie mediterranee. Basterà ora affermare, da parte mia, di credere all'esistenza, sotto ed oltre ogni apparenza contraria, di una mèta storica, di un inizio che si muove verso una fine: dunque, di un senso della storia; e di credere quindi — contro l'ideologismo e il sociologismo in cui si è distrutta l'eredità kantiana ed hegeliana, ed in definitiva dissolto il pensiero moderno — ad una possibilità di conoscenza storica: è ancora possibile all'uomo proporre i termini universali di una storiografia (2).

---

(1) Il testo che qui si pubblica è la prolusione al I convegno indetto dalla « Société Méditerranéenne de Philosophie », su « Distinzioni e convergenze delle filosofie nel mondo mediterraneo », tenuto a Lecce nei giorni 27-29 novembre 1975. Sul convegno (e su questa prolusione) cf. V. Mathieu, *Mezzaluna dell'Islam fra le stelle,* in *Il Giornale nuovo,* 5 dicembre 1975, p. 3.

(2) Parlo di storiografia e non di filosofia della storia, in quanto non credo sia oggi possibile fondare filosoficamente una storiografia, mentre credo lo sia teologica-

In questa luce il Mediterraneo appare anche oggi come l'asse portante della storia mondiale. Non perché l'umanità si possa identificare semplicemente nelle civiltà nate intorno al Mediterraneo, quanto piuttosto perché è la storia umana stessa che è sorta qui, dopo centinaia di migliaia d'anni di una vita senza storia, e qui si è svolta in termini tali per cui il suo centro è ancora qui: non sono ancora sorte alternative a questa civiltà.

I modelli spirituali

In questa prospettiva mi pare infatti sia decifrabile la storia umana, nonché la storia del pensiero umano. Storia umana che è oggi ad una svolta di particolare significato, dal momento che quello che chiamiamo il mondo moderno sembra possa dirsi una civiltà conclusa: già da molte parti si avverte o si desidera di vivere in un tempo post-moderno. Poiché la storia è sempre un divenire, ma il divenire storico conosce delle tappe caratterizzanti, degli evi che ne segnano lo svolgersi: la nostra coscienza è appunto quella di chi esce da un evo per entrare in un altro. Per questo tutto cambia o sembra cambiare, senza che nulla di sicuro si profili all'orizzonte.

In questa condizione storica il problema-chiave è rappresentato dall'Islam. Delle civiltà infatti che si possono dire mediterranee, l'ellenismo e l'ebraismo non hanno più alcuna forza creativa, e la cristianità è un'epoca finita.

* * *

Gli studi di Werner Jaeger hanno particolarmente messo in rilievo come il grande pensiero greco sia nato attorno al problema di concepire razionalmente Dio. « Quando Platone e Aristotele, sulle tracce di Socrate, ristabilirono Dio come principio supremo dell'ordine naturale e sociale, non volevano ritornare indietro all'età mitologica, ma si proponevano di ritrovare questa realtà segreta irremovibile che la religione aveva, nel suo stadio primitivo, simboleggiato nella forma del mito. E questa realtà, che la religione chiamava *theós*, essi si proponevano di esprimerla per mezzo della ragione » (3), il logos. « Il risultato di questo... pensiero si chiama *theo-*

---

mente. Mi sono in particolare servito del saggio di G. Baget-Bozzo, *Chiesa e utopia*, Bologna 1971. Il tentativo di una storiografia ho svolto io stesso in *Storia del Cristo, storia del mondo*, in *Renovatio*, 1972, n. 2, pp. 187-216 (e cf. anche *Vita del Cristo, vita del mondo, ibid.*, 1971, n. 4, pp. 465-484, che di quello è la premessa). Ma la letteratura sull'argomento è enorme e non è qui possibile citarla. Ricordo solo che nell'immediato secondo dopoguerra si era posto la domanda anche A. J. Toynbee, *Il punto a cui è oggi la storia*, in *Civiltà al paragone*, Milano 1949, pp. 25-42.

(3) W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris 1956, p. 74.

logía » (4), quel pensiero che la tradizione cristiana chiamerà poi teologia naturale.

Il problema di Dio è visto dalla civiltà ebraica in modo diverso, perché è Dio medesimo che si rivela manifestando la sua natura, l'assoluta trascendenza e la totale provvidenza. Anche la civiltà ebraica segna il superamento della mitologia, ma per altra strada, in quanto è quel concetto di trascendenza ad evitare ogni dimensione mitica, ad opporsi ad ogni forma idolatrica: la distinzione tra il creato e il creatore è talmente grande che nessuna realtà creata può identificarsi con il divino. Questo Dio si rivela ad un popolo: così il concetto di popolo assume nella civiltà ebraica una grande evidenza. E' il popolo a configurarsi come il depositario esclusivo di un patto diretto con Dio, di una missione da Dio esclusivamente affidatagli. Ed è Dio che sceglie il suo popolo al di fuori di ogni considerazione storica o razionale. Il popolo conosce il suo Dio perché questi gli si è rivelato: la conoscenza si costruisce su questa rivelazione piuttosto che su un dispiegamento razionale. Per questo la teologia ebraica è una teologia rivelata.

I modelli di vita greco-romana ed ebraica, che hanno dunque al loro centro Dio, rappresentano una conquista capitale per la storia umana, anche rispetto alle civiltà più orientali, ma entrano in crisi — una crisi già prima determinatasi ed ormai inevitabile — all'inizio dell'era cristiana a causa del messaggio di Cristo. Per questo non possiamo più ritenere la loro presenza un fatto creativo nella storia dell'umanità odierna.

Il profetismo ebraico annunciava come il popolo d'Israele avesse tradito il patto, il testamento con Dio, fosse diventato non-popolo, per usare la frase di Osea (5); ed annunciava un popolo diverso, scelto tra tutte le genti, al di là di ogni condizione e razza; e perciò al di là del popolo ebraico medesimo e della sua concezione esclusivistica. Il tradimento consisteva nel porsi in rapporto con Dio mediante un cuore di pietra, come afferma il profeta Ezechiele (6). Già Isaia aveva riferito le parole di Yahvé: « Questo popolo a parole mi sta vicino e con le labbra mi onora, ma tiene il suo cuore lontano da me » (7), e così Geremia: « Maledetto

---

(4) *Ibidem.* Ma su quest'argomento lo Jaeger è più volte tornato, tra l'altro in *La teologia dei primi pensatori greci,* Firenze 1961; *Cristianesimo primitivo e Paideia greca,* Firenze 1966.

(5) Osea 1, 9.

(6) Cf. Ezech 11, 19 (Il profeta opera e scrive all'inizio del secolo VI a. C.).

(7) Is 29, 13. Il tema è qui unicamente esemplato (in qualche sua linea essenziale) sul tema del « cuore ». Cf. anche Ger 12, 2 (molto vicino a Is 29, 13), dove si definisce l'atteggiamento di Yohvé rispetto al popolo traditore, « malvagio »: « Tu stai vicino alle loro labbra, ma lontano dai loro cuori ». L'opposizione labbra-cuore è anche in Ezech 33, 31; Ps 77, 36-37. Ma è significativo che in Mt 15, 1-9 quell'opposizione sia usata da Cristo (15, 8) per condannare la tradizione ebraica e da essa distinguersi; la stessa situazione, sinotticamente, ritorna in Mc 7, 6-7, dove Gesù ricorda espressamente il versetto di Is 29, 13. Pietro sembra poi citare il versetto del Salmo 77 quando respinge la richiesta di Simone Mago (cf. At 8, 21).

l'uomo che confida nell'uomo e si appoggia al mortale, ma il suo cuore allontana da Dio » (8). Il messaggio del Dio trascendente viene dunque tradito perché inteso come mera esteriorità: Dio può sì salvaguardare l'integrità e la superiorità della razza, e garantire a chi gli sia in questo modo fedele la prosperità terrena, ma non può realizzare il suo piano, che è quello di trasformare il *cor lapideum* in un *cor carneum,* in cui infondere « uno spirito nuovo » (9), il suo medesimo spirito.

Il modello di vita ebraico era già in crisi al tempo dei profeti maggiori, tra l'VIII ed il VI secolo avanti Cristo. Ed è singolare che il modello greco entri in crisi tra la fine del VI e l'inizio del V secolo (10). L'opera dei grandi pensatori dei secoli V e IV va considerata, analogamente a quella dei profeti, come una profonda ricapitolazione ed un altissimo originale richiamo al senso maggiore di quell'esperienza. Ma come le conquiste della storia non si cancellano d'un colpo solo, così le sue crisi non si consumano in poco tempo. Anche la crisi delle civiltà greco-romana ed ebraica durò secoli, e vide i tentativi di ricostituire la nazione ebraica svolti dai Maccabei nel secondo secolo a.C., come il grande sforzo di riunificazione di Augusto nel primo secolo.

L'impero romano fu un'invenzione soprattutto politica, in cui il modello di vita greco-romano è ormai frantumato; fu una grande operazione di retroguardia (11). La concezione greca del divino, la teologia di Platone e la metafisica di Aristotele, non avevano vinto la mitologia, l'avevano solo depotenziata. La concezione per cui Dio è « il grado supremo della realtà » (12) non superava l'ambito del creato in cui si poneva sovrana la mitologia, e finiva per essere severamente aristocratica: comportava un'operazione intellettuale senza offrirne una soluzione storica. L'impo-

---

(8) Ger 17, 5.

(9) Cf. Ezech 11, 19: « et dabo eis cor unum et spiritum novum tribuam in visceribus eorum et auferam cor lapideum de carne eorum et dabo eis cor carneum ». Il passo ritorna, sempre in Ezech 36, 26-27 (e cf. anche 18, 31) ed è già annunciato in Is 63, 11 e Ger 32, 39 (cf. anche Ps 50, 12). Il concetto di « cuore di carne » e di « nuovo spirito » è in questi luoghi strettamente legato e « medio » a quello di popolo di Dio, di un nuovo popolo che prenda il posto dell'ebraico (cf. Ger 32, 37: « congregabo eos de universis terris »): è cioè la profezia esplicita del « popolo » fondato da Cristo, di cui il discorso del monte, con la sua rigorosa richiesta di una vita religiosa non più fondata su pratiche esteriori ma sull'immedesimazione alla vita divina, è il programma.

(10) Cf. tra gli altri A. J. Toynbee, *Civilization on Trial,* trad. it., sopra cit. (n. 2), in particolare pp. 79-85. L'opinione del Toynbee è difficilmente condividibile, se la si intende come un giudizio sulla crisi dell'impero romano (cf., a questo proposito, A. Momigliano, *Il cristianesimo e la decadenza dell'Impero romano,* in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo,* op. cit., n. 31, pp. 5-19), ma diventa plausibile se intesa in rapporto al modello di vita classico.

(11) Sull'impero di Augusto cf. ora, anche se in diversa prospettiva, F. Fabbrini, *L'impero di Augusto come ordinamento sovranazionale,* Milano 1974.

(12) W. Jaeger, *Humanisme,* op. cit., p. 35.

tenza del modello di vita greco viene pienamente avvertita anche dai romani, come esprime la ben nota dichiarazione di Ovidio: « video meliora proboque, deteriora sequor » (13). Il peso storico dell'impero romano fu tuttavia enorme e la funzione del suo diritto di grande importanza per comunicare a tutto il bacino mediterraneo le conquiste delle civiltà precedenti; ma il diritto regola e non crea la vita.

Chiesa e cristianità

Era nato intanto a Betlemme quell'uomo che la tradizione cristiana ha identificato con il Figlio medesimo di Dio. Cristo segna la fine della civiltà ebraica e di quella greco-romana, non solo perché si è da queste nettamente distinto (14), ma anche perché, nella sua opera e nel suo messaggio, che si pongono come rivolti all'uomo di ogni tempo, trovano soluzione anche quei problemi che le civiltà ebraica e pagana non avevano saputo risolvere. La soluzione sta nella diversità del fine proclamato da Cristo e dei mezzi per conseguirlo: l'uomo cerca la pienezza della sua vita e l'universalità del suo significato non più nella totalità della coscienza o nella totalità del potere, ma in Dio e per mezzo di Dio.

Cristo supera così ogni intellettualismo, perché pone se stesso come « via verità e vita » (15); non vuole mutare in nulla la legge mosaica (16).

---

(13) Ovidius, *Metamorphoseon libri,* VII, 21.

(14) Notissima la polemica di Cristo con gli ambienti religiosi ebraici, in particolare con i Farisei; ma la sua distinzione « ab antiquis » (Mt 5, 21) va al di là dei Farisei per significare tutto il tempo della legge dei profeti (cf. Mt 5, 20-48). La distinzione dalla tradizione greco-romana non è così esplicita, dal momento che Cristo si poneva all'interno di quella ebraica. In realtà, come ricorda Paolo, « tutti, Giudei e Greci, sono sotto il dominio del peccato » (Rom 3, 9), e Cristo non è venuto tanto per preferire gli uni agli altri, o per contrapporsi all'uno o all'altro, ma per comunicare una vita più grande delle realtà puramente storiche, la realtà divina medesima, alla cui vita dà adito la fede: « venuta la fede ... non v'è più né Giudeo né Greco » (Gal 3, 25-28), « perché davanti a Dio non v'è preferenza di persone » (Rom 2, 11); « non v'è alcuna differenza tra Giudeo e Greco, perché egli (il Cristo) è lo stesso Signore di tutti ... Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato » (Rom 10, 12-13). Il Cristo instaura sì, anch'egli, un'opposizione, non più tra un popolo eletto e altri popoli, ma tra chi accetta il Vangelo come annuncio della figliolanza divina e chi s'illude di poter raggiungere la propria pienezza con i mezzi umani della sapienza o della regalità: « Il mondo con la sapienza propria non ha conosciuto Dio ... noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, follia per i Greci » (1 Cor 1, 21-22); e nel processo a Cristo i Giudei singolarmente contrappongono la regalità di Cesare a quella di Cristo, come un potere che esclude l'altro: « Chiunque si fa re, va contro Cesare » (Giov 19, 12). Alla permanenza, nella storia della Chiesa, di un segno ebraico e di un segno gentile si fa cenno più sotto (n. 34 e contesto).

(15) Cf. Giov 14, 6 (e cf. un precedente luogo in Sirach 24, 25).

(16) Cf. Mt 5, 17-19 (e anche Lc 16, 17 e Rom 3, 31).

riconosce anche lo spazio delle leggi amministrative dei romani (17). Ma si pone, nel discorso del monte, su un piano diverso, come chi ha la forza di compiere le medesime finalità della legge e di dare così pienezza e beatitudine all'uomo (18). Per Cristo il compimento consiste nell'assimilazione dell'uomo a sé mediante la sua carne e il suo sangue (19), cioè attraverso la stessa vita divina donata e partecipata all'uomo. L'uomo vero non è più l'uomo saggio e potente, sia pure in nome e per conto di Dio, né l'uomo pio, come era nella tradizione pagana ed ebraica; l'uomo beato è chi accetta la croce, la finitezza umana, la sofferenza, e rinuncia alla propria autocoscienza per affidarsi a Dio, ricevere un'autocoscienza divina, sapendo di avere così il centuplo (20).

Il regno di Dio, la mèta dell'uomo, non è più un regno umano, è un regno teandrico, in cui l'uomo entra non con le proprie forze (21), ma in quanto si trasforma nel Figlio stesso di Dio mediante l'infusione dello Spirito di lui (22). Chi accetta quest'infusione costituisce la Chiesa (23). La Chiesa, non più la filosofia e lo Stato, diventa lo spazio del cristiano nella storia. Una Chiesa che è nei cieli e sulla terra: sulla terra la Chiesa è come un vaso di coccio in cui si nasconde l'oro (24), conosce nell'intimo la pienezza escatologica dello Spirito, ma l'attende pazientemente, come insiste l'Apocalisse (25), per il corpo e tutto il cosmo nel giorno della seconda venuta di Cristo.

L'assoluta trascendenza si è dunque sposata all'assoluta immanenza, ma l'incarnazione non è fine a se stessa; passa la figura di questo mondo (26). Il destino dell'uomo è di diventare nuova creatura (27) sin da

---

(17) Cf. Mt 22, 17-21; Mc 12, 14-17; Lc 20, 21-25 (cf. anche 1 Pietr 2, 17).

(18) Mt 5, 17; e subito dopo (5, 19): « hic magnus vocabitur in regno caelorum » (e Lc 6, 23: « merces vestra multa in caelo », come in Mt 5, 12). Ma il concetto di pienezza è espresso, nel medesimo contesto, dall'annuncio delle beatitudini (Mt 5, 3-11; Lc 6, 20-22).

(19) Cf. Giov 6, 32-58. Non è la carne e il sangue dell'uomo (Mt 16, 17; 1 Cor 15, 50) a rivelare Dio nel Cristo, ma è per la sua umanità, in cui è la pienezza divina, che l'uomo « avrà la vita » (Giov 6, 53). L'opposizione carne-Spirito è peraltro continua nel Nuovo Testamento, senza tuttavia alcuna componente gnostica: « in carne enim ambulantes non secundum carnem militamus » (2 Cor 10, 3).

(20) Cf. Mt 19, 29.

(21) Cf. Lc 18, 27 (ma cf. soprattutto, nella descrizione dell'annuncio a Maria, le dichiarazioni contrapposte in Lc 1, 34 e 1, 37). E si veda l'applicazione che ne fa Paolo in Rom 8, 3-8.

(22) Cf. 1 Cor 2, 10.

(23) Cf. At 2, 4 (Pietro citerà poi a riprova il profeta Gioele, At 2, 17) e Gioele, 2, 28.

(24) Cf. 2 Cor 4, 6-7.

(25) Cf. Ap 13, 10 (e cf. anche 1, 9; 2, 2.3.19; 3, 10); cf. G. Baget-Bozzo - C. Leonardi, *Il tempo dell'Apocalisse*, Roma 1968 (pro ms.), pp. 19, 34.

(26) Cf. 1 Cor 7, 31; 1 Giov 2, 17.

(27) Cf. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15.

ora, ma di poter recepire la dimensione corporea di questa novità solo quando il cosmo diventerà nuovi cieli e nuova terra (e nuovo significa sempre divino) (28). L'immanenza è dunque « media » alla teandria: da qui la profonda carica di trasformazione umana e storica che pervade il cristianesimo (29).

Il messaggio cristico ha di fatto cambiato le prospettive storiche dell'umanità. « Può forse venire qualcosa di buono da Nazaret? », si era chiesto Natanaele (30). Nel giro di tre secoli tutto il bacino del Mediterraneo ne fu segnato. Non risulta che i cristiani dei primi secoli si proponessero un'azione politica e culturale volta a conquistare lo Stato. La loro opposizione era di altra natura; colpiva lo Stato romano in quanto si poneva come una totalità umana. L'opposizione cristiana ha così portato l'umanità ad una conquista di grande valore, perché ha permesso di distinguere per la prima volta tra dimensione religiosa e dimensione politica, tra una prospettiva rivolta alla vita e alla pienezza dell'uomo in una condizione metastorica, e una prospettiva di potenza terrena, culturale o politica: la città di Dio e la città dell'uomo sono città diverse e contrapposte. Il cristiano tuttavia non abbandona alla perdizione la vita terrena, ma sa che solo puntando sulla vita eterna quella terrena si trasforma. Questa è la legge cristiana: cerca il regno di Dio e avrai l'umano in sovrappiù (31).

La prima grande conseguenza di quest'atteggiamento è il formarsi della cristianità. Costantino, che non era cristiano, comprese come non fosse più possibile escludere i cristiani dalla vita civile (32); anche perché questa non era più riconoscibile nei termini tradizionali pagani, né civilmente né culturalmente; l'egemonia culturale cristiana nel IV secolo si era già pienamente affermata (33).

Sorge così la cristianità, cioè una situazione storica per cui i valori cristiani operano nelle strutture civili e culturali. Ma la cristianità — in questo millennio e mezzo — non si è mai identificata con la Chiesa né dottrinalmente né di fatto. La cristianità è per la Chiesa una mediazione storica, e come ogni mediazione comporta un'acquisizione positiva e un limite. Dopo la contrapposizione al paganesimo e la sua sconfitta, l'egemonia conquistata nel secolo IV permette l'avviarsi della cristianità, me-

---

(28) Cf. 2 Pietr 3, 13; Ap 21, 1 (e cf. Is 65, 17; 66, 22). Cf. Baget-Bozzo - Leonardi, op. cit., p. 45.

(29) Cf., a questo proposito, anche l'ormai classico saggio di K. Löwith, *Significato e fine della storia,* Milano 1963 (il Löwith non pare poi recepire il senso profondo dello « sviluppo » cristiano e cerca soluzioni di tipo « cosmico »)

(30) Giov 1, 46.

(31) Cf. Mt 6, 33.

(32) Su Costantino si veda ora l'interessante silloge critica *Konstantin der Grosse,* a c. di H. Kraft, Darmstadt 1974.

(33) Cf. *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV,* a c. di A. Momigliano, Torino 1968.

diante il cui sviluppo secolare la Chiesa è riuscita a inglobare in sé le conquiste del mondo pagano che erano compatibili con la fede. Più esattamente la Chiesa è così riuscita a portare i cristiani ad una forma meno imperfetta di comprensione e autocoscienza cristica, in particolare ha evitato di cadere nell'errore gnostico: se la natura e la ragione umane hanno uno spazio e un compito (se sono il fondamento della grazia) non possono essere segnate da un male originario e ineliminabile. La presenza nelle strutture politiche e culturali ha pertanto un senso cristiano.

La cristianità non solo ha significato la possibilità di recuperare i valori umani che la paganità aveva espresso, ma anche ha portato la Chiesa ad una visione più ampia, nel Medioevo, di quella del cristianesimo dei primi secoli, in quanto ha permesso una visibilità della Chiesa sulla terra, nella sua concretezza storica e nella sua pienezza teandrica, che era prima sconosciuta. L'operazione non poteva farsi senza incorrere in difficoltà, e la paganità ha certo lasciato un segno di sé nella tradizione cristiana: segno evidentissimo e prevalente nella cristianità costantiniana, che viene completamente a mancare al chiudersi della cristianità tridentina. Si può quindi parlare, anche sul fondamento neotestamentario, di un tempo della Chiesa segnato dalla gentilità (34).

Ma questo limite ha permesso d'altro canto e contemporaneamente che nella tradizione cristiana medesima avesse fondamento una distinzione permanente tra Chiesa e cristianità. Da ciò una continua tensione e la continua ricerca, all'interno della Chiesa, di quale condizione storica cristiana significhi la perfetta « sequela » di Cristo. Eremitismo, monachesimo, ordini mendicanti sono le tappe di questa distinzione, dal secolo IV al XIV: dentro queste forme storiche di perfezione, ma anche al di fuori di esse, la Chiesa ha realizzato la sua dimensione propria ed esclusiva, di segno su questa terra dell'umanità con Dio, unione che si realizza misticamente nei suoi membri pellegrinanti e profeticamente si annuncia per loro come attesa della pienezza escatologica.

* * *

La prima forma della cristianità è dunque quella costantiniana, per cui la Chiesa è accolta nell'Impero, ne viene a far parte (35). L'Impero infatti, nella concezione costantiniana, rappresenta il compiersi dell'escatologia cristiana, è il regno di Dio che si realizza, la Gerusalemme celeste che discende sulla terra (36). Per questo esso accoglie e ingloba in sé la funzione

(34) Sui tempi (kairoí) della Chiesa come legati ad un segno gentile ed ebraico cf. C. Leonardi, *L'esegesi biblica medievale come problema storico,* in B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo,* Bologna 1972, p. XXIV e n. 22.

(35) Cf. anche W. Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages,* London 1972 (trad. it. *Il papato nel Medioevo,* Bari 1975, pp. 3-8 sgg.).

(36) Cf. anche G. Baget-Bozzo, *Cristianesimo e politica,* in *Il partito cristiano al potere,* I, Firenze 1974, p. 15 sgg.

sacerdotale, che è libera nella sua dimensione cultuale, ma soggetta all'Impero nella guida della storia degli uomini: l'Impero qui ha il suo spazio, che è tutto lo spazio storico.

Questa concezione ha avuto maggiore peso nell'Oriente, dove del resto si erano verificati tra IV e VI secolo i maggiori fatti politici e culturali, e a Costantinopoli si è avuta una sorprendente continuità millenaria che copre tutto il medioevo occidentale (37). In Occidente la cristianità si è avviata nello stesso modo. Le invasioni dei Germani hanno un peso e un significato certo diversi in Occidente ed in Oriente; ma non mi pare di essere d'accordo con Peter Brown, quando qualifica la storia dell'Oriente e dell'Occidente, a partire dal 400, come quella di due « eredità divergenti » per il loro diverso atteggiamento di fronte ai barbari (38). Perché in Occidente non si arriva a concepire, fino a Gregorio Magno, all'inizio del secolo VII, altra possibilità civile che l'unità imperiale. Dopo il fallimento della riconquista giustinianea, Gregorio ha sicuramente coscienza di un tempo diverso in cui non mi pare sia concessa alcuna pace in terra; e i suoi contemporanei Gregorio di Tours e Isidoro di Siviglia avvertono in qualche modo le realtà nazionali che i barbari Germani stanno costruendo, ma il quadro generale non è ancora mutato (39).

E' vero tuttavia che la presenza dei Germani induce la Chiesa in Occidente a ripensare il suo rapporto con la politica. Costretta ad accettare il fatto compiuto della lontananza di Costantinopoli e quindi del suo impossibile inglobamento nell'Impero; costretta a fare i conti con i Germani, che sono ancora pagani o sono eretici (ariani e pelagiani), che sono in ogni caso cristiani a metà; costretta cioè a misurarsi, dopo il grande conflitto con la paganità greco-romana, di nuovo ed impensatamente, in un secondo grande conflitto con la paganità germanica, la Chiesa punta sulla conversione e sul monachesimo; non la difesa del vecchio Stato costantiniano che è impossibile, e neppure l'accettazione del modello di vita germanico, ma la propagazione della fede: l'amore di Dio, la vita eterna, la totalità divina — nella linea di Agostino — vengono proposti persino con monotona violenza (40).

---

(37) Si veda, più recentemente, anche A. Guillou, *La civilisation byzantine,* Paris 1974, p. 125 (« L'Eglise peut être considérée comme un grand service de l'Etat »).

(38) P. Brown, *Il mondo tardo antico, Da Marco Aurelio a Maometto,* Torino 1974, p. 89 sgg.

(39) Per Gregorio di Tours mi sono servito in particolare di G. Vinay, *San Gregorio di Tours (Saggio),* Carmagnola 1940, e per Isidoro di J. Fontaine, *Isidoro de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique,* Paris 1959.

(40) Cf. C. Leonardi, *La spiritualità di Ambrogio Autperto,* in *Studi medievali,* serie terza, IX (1968), pp. 15-45; id., *Il Venerabile Beda e la cultura del secolo VIII,* in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII,* Spoleto 1972 (Settimane di studio, XX), pp. 607-647. Da un altro punto di vista ho affrontato ancora la questione in *I commenti altomedievali ai classici pagani da Severino Boezio a Remigio d'Auxerre,* in *La cultura antica nell'Alto Medioevo,* Spoleto 1975 (Settimane di studio, XXII), in corso di stampa.

Il Medioevo

I secoli tra Gregorio Magno e Beda il Venerabile — che sono bui solo per chi non vuole vedere — sono tra i più grandi secoli della storia umana proprio per questo, per questa assoluta testimonianza che solo la fede in Dio salva l'uomo e la sua storia, che solo da questa totalità mistica discendono come un sovrappiù la ragionevolezza, la cultura, il vivere civile e non più barbarico. Quando nella prima metà del secolo VIII proprio un Germano come Beda il Venerabile può esprimere questa concezione, la costruzione occidentale si è compiuta. E Beda guarda ormai a Roma come al solo punto unitario della cristianità, anche perché la presenza del papato, proprio per la sua opera di conversione e di guida, è venuta intanto sempre più affermandosi (41).

Ma Beda finisce la sua *Historia* nel 731, mentre gli Arabi hanno già fatto il giro del Mediterraneo e sono arrivati in Gallia, e si può pensare di vederli capitare in Inghilterra: « gravissima Sarracenorum lues Gallias misera caede vastabat » (42). Solo l'anno dopo, Carlo Martello fermerà gli Arabi a Poitiers.

Il fatto veramente nuovo nell'esperienza della cristianità altomedioevale è dunque costituito dall'impero arabo, conseguenza fulminea dell'invenzione religiosa di Maometto. Nonostante la presenza dei Germani, l'Occidente non pensa a dividere l'Impero, non pensa che sia possibile una diversa guida dell'umanità. La rottura dell'Impero, preparata certo da tanti fattori, è dovuta all'inserimento dell'Islam, alla strepitosa conquista — nel giro di una sola generazione — dell'impero persiano ad est e dei territori bizantini del Medio Oriente e dell'Africa a nord e ad ovest. E' un nuovo modello di vita che si incunea prepotentemente nella cristianità, quale l'Impero di fondazione costantiniana rappresenta.

* * *

La famosa tesi del Pirenne vede l'Islam come il fatto storico che chiude la civiltà antica e apre quella medioevale (43). Il suo limite sta nella pretesa di provare la tesi soprattutto con argomenti di storia economica, il che

(41) Cf. C. Leonardi, *Beda il Venerabile,* op. cit.; interessante, anche se secondo una prospettiva diversa dalla mia, trovo l'antologia, con un breve saggio introduttivo, di E. Peters, *Monks, Bishops and Pagans. Christian Culture in Gaul and Italy, 500-700,* ed. and transl. by W. C. McDermott, Philadelphia, Penna 1975.

(42) *Bede's Ecclesiastical History of the English People,* l. V, cap. 23, ed. B. Colgrave and R.A.B. Mynors, Oxford 1969, p. 556.

(43) Cf. H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne,* Bruxelles 1937 (trad. it. a c. di O. Capitani, Bari 1969).

è poi risultato impossibile o contraddittorio (44); in sede di storia della civiltà, la tesi è invece pienamente plausibile: non tanto per far cominciare da Maometto o da Carlo Magno una nuova epoca nell'umanità dopo quella greco-romana, quanto per segnare una tappa capitale nella storia della cristianità. Ora viene infatti meno l'unità cristiana inaugurata dall'Impero di Costantino, in modo tale che nessuno riuscirà più a ricostituirla. Il Pirenne parla di « voltafaccia » pontificio nei confronti di Bisanzio (45): in realtà a Roma non si può che riconoscere la situazione di fatto, cercando appoggio proprio in quei carolingi che hanno fermato gli Arabi in Europa.

Da parte della Chiesa non si aveva forse coscienza di avallare in tal modo una ripresa sui generis dell'eredità costantiniana che in Occidente si era interrotta alla fine del secolo VI. Sia pure a suo modo Carlo Magno intende infatti il suo potere come una totalità storica e la sua spada come il mezzo per la conversione dei pagani e la difesa dei cristiani (46). La Chiesa tuttavia non è puramente subalterna all'Impero, come nel secolo IV e nell'eredità bizantina. Il vescovo infatti non è più solamente soggetto al potere politico, diventa anche uno strumento del potere imperiale.

Questa modificazione della tradizione costantiniana è possibile in quanto il mondo occidentale, che ha già accolto la presenza della Chiesa nella vita storica (con Costantino), riconosce ora il primato della fede nella vita personale e pubblica (che è la conquista dei secoli da Gregorio Magno a Beda). Questo primato si è andato formando nel contrasto con la gentilità germanica e nell'opera di conversione dei « barbari », che ha dato alla Chiesa una coscienza della propria forza storica quale era impensabile nel secolo IV e poi nella tradizione bizantina, in presenza di un impero fornito di giustificazioni cristiane.

In queste condizioni è possibile alla tradizione greco-romana e germanica incontrarsi e trovare entro l'egemonia cristiana un nuovo spazio. Un' affermazione politica e culturale non può ormai presentarsi che in termini cristiani: l'impero non può ormai che essere sacro; una repubblica romana è possibile, ma deve anche essere santa; al papa viene riconosciuto un proprio territorio e i vescovi sono funzionari imperiali. La cristianità carolingia tende così all'unificazione semplice della cristianità con la Chiesa.

Per questi motivi la Chiesa si trova presto in conflitto con il potere imperiale e quello politico in generale. Dovranno passare non meno di tre

(44) Cf. i saggi complessivi di A. F. Havighurst, *The Pirenne Thesis: Analysis, Criticism and Revision,* Lexington, Mass. 1969, e B. Lyon, *The Origins of the Middle Ages: Pirenne's Challenge to Gibbon,* New York 1972. Dello stesso Henri Pirenne, *A Biographical and Intellectual Study,* Ghent 1974. (Si attende un volume sull'argomento di C. Violante).

(45) Cf. H. Pirenne, op. cit., p. 134 sgg.

(46) Su Carlo Magno e il significato della sua opera esiste un'intera letteratura. Invecchiato è il bilancio del 1953, *I problemi della civiltà carolingia,* Spoleto 1954 (Settimane di studio, I), e comincia ad esserlo anche quello di Düsseldorf del 1965.

secoli perché si arrivi, con Gregorio VII, alla grande conquista che caratterizza tutta la cristianità occidentale e ne sigla definitivamente la diversità da quella d'Oriente.

Perché Gregorio VII pone veramente fine alla concezione costantiniana (la carolingia) e crea un'altra cristianità. Non più una Chiesa inglobata nello Stato, perché la Chiesa ha il suo spazio storico, contro la totalità politica, uno spazio indipendente dallo Stato, anche quando questi si dica e sia cristiano. La Chiesa non vuole peraltro dominare sullo Stato, ma distinguersene, fino a crearsi un diritto proprio, diverso da quello civile; vuole affermare la sua individualità storica, la sua libertà come la libertà di ogni cristiano dal potere politico, e contemporaneamente riaffermare che ogni cristiano, in quanto tale, è nella Chiesa e alla Chiesa umilmente obbedisce. Con Gregorio VII dunque « la Chiesa... risulta una società irriducibile al potere politico, la Chiesa esiste ed appare... come una società escatologica, annuncio e inizio del Regno » di Dio. E' un'escatologia che è presente nella storia, e dunque « esiste un'esteriorità che è ecclesiale, alla quale anche l'imperatore come tale, in quanto ha la fede, è soggetto » (47). E' ormai una concezione inversa a quella della cristianità orientale. Le due cristianità hanno perciò gravissime difficoltà a intendersi; quella orientale tende a restare ferma all'immagine costantiniana, quella occidentale a far crescere nella storia la piena immagine neotestamentaria di Cristo (48).

* * *

Il dato che occorre sottolineare nella storia umana durante il Medioevo, tra il secolo VIII e l'XI, è pertanto la rottura della cristianità costantiniana. I contemporanei di Carlo Magno possono parlare di una necessaria *translatio* dell'impero dai Greci ai Germani. In realtà, il risultato più evidente della presenza dell'Islam è il formarsi e poi il consolidarsi, nel Mediterraneo e nella storia dell'umanità, di due imperi.

Anche per questo le due cristianità hanno concepito la presenza islamica semplicemente come una sciagura, accentuando in modo assoluto le diversità invece che sottolineare i punti di convergenza (49). Così è nata un'estraneità totale tra il modello di vita cristiano e il modello di vita islamico. Il confronto, la lotta, la guerra non sono mai venuti meno; vi sono state tregue, ma non paci, per più di un millennio.

---

(47) C. Leonardi, *Cristiani e cultura nel Medioevo,* in corso di stampa in *Vita e pensiero* (lezione tenuta al 46° corso di aggiornamento culturale dell'U.C.S.C., su « Cristianesimo e cultura », a Loreto, nei giorni 21-26 settembre 1975).

(48) Cf. Ef 4, 11-13.

(49) Per l'Oriente cristiano cf. A.-T. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII-XIII s.),* Leiden 1972; il punto di vista arabo sulle Crociate (che sono solo un momento del contrasto Arabi-Occidente) è presentato in *Storici arabi delle Crociate,* a c. di F. Gabrieli, Torino 1957.

L'impero arabo — con gli Omàyyadi e gli Abbàsidi — fa diventare il Mediterraneo « un lago mussulmano », come dice il Pirenne (50); e quando l'impero arabo entra in crisi profonda, nel sec. XIII, gli succede l'impero ottomano, il potente stato turco-mussulmano, che se finisce formalmente solo nel 1922, ha conosciuto tra il secolo XIV e tutto il XVII un'espansione, e poi conservato, anche per tutto il secolo seguente, un potere determinanti nel Mediterraneo. L'impero turco non arriva alla Spagna, ma elimina l'ultimo resto dell'Impero cristiano d'Oriente, ed entra profondamente in Europa dai Balcani, li conquista e minaccia Vienna e Venezia (51).

Questa presenza mussulmana è certo dovuta ad un modello di vita, che ha saputo convertire a sé le popolazioni nomadi e cittadine d'Arabia e poi tutta una classe dirigente ed un insieme di popoli, islamizzandoli o arabizzandoli. Questo modello di vita nasce, anch'esso come il cristianesimo, da una fede: una fede monoteistica, di un monoteismo assoluto, « infrangibile » — per usare un termine di Gabrieli (52) —, la fede in un Dio trascendente, giudice e remuneratore.

Un modello di vita dunque che presuppone la fine di quello greco-romano e sembra conservare alcuni aspetti del modello ebraico, anche se ne rappresenta la piena liquidazione. Perché in Maometto e poi nell'ortodossia islamica il concetto di nazione non esiste più: la comunità islamica è una comunità religiosa, che nasce attorno alla legge sacra, in essa si riconosce, secondo essa vive ed opera, al di là di ogni razza e nazione. In questo l'Islam è un fatto post-cristico, perché ha recepito del Cristo il messaggio alla comunità credente, che supera ogni divisione umana, e si concepisce come comunità apostolica: la guerra santa è propriamente l'evangelizzazione islamica.

Maometto non rinnega Cristo, lo inserisce nella serie dei profeti. Non ne riconosce ciò che preme ai cristiani, la sua divinità che s'incarna e perciò il concetto di immanenza; Maometto lo accoglie tuttavia come un antecedente alla sua più grande missione profetica. Così la trascendenza islamica, che è di tipo veterotestamentario, è segnata da un'importante notazione cristiana: quella di Chiesa universale, investita di una missione universale e di conseguenza capace di un'universale dinamica storica (53).

---

(50) H. Pirenne, op. cit., p. 186.

(51) Cf. tra l'altro F. Gabrieli, *Maometto e le grandi conquiste arabe,* Milano 1967, e C. Cahen, *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman,* Paris 1970; per l'impero ottomano utilissimo D. E. Pitcher, *An Historical Geography of the Ottoman Empire, from earliest times to the end of the sixteenth century,* Leiden 1972.

(52) F. Gabrieli, *Maometto,* op. cit., p. 85.

(53) Per un'interpretazione non-polemica dell'Islam, in senso cristiano, sono da vedere particolarmente i lavori compiuti, nella suggestione di L. Massignon, da G. Basetti Sani, tra cui mi sono serviti: *Gesù nel Corano,* in *Renovatio,* 1969, n. 3, pp. 440-453; *Per una riflessione cristiana del Corano, ibid.,* 1971, n. 2, pp. 217-237; *Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martire mistico dell'Islam, ibid.,* 1972, n. 2, pp. 217-238; *Francesco di*

Da questa singolare ed originale combinazione testamentaria che è l'Islam, viene anche la sua caratteristica politica: poiché è un profeta, un uomo e non il Verbo di Dio, a guidare gli uomini nella storia, nel profeta si congiungono inseparabilmente momento religioso e momento politico; lo Stato e l'impero arabo, come poi quello turco, sono lo stesso Islam che opera nella storia: nell'Islam non v'è spazio per il sacerdozio. E' questa totale unità di funzioni che impedisce di parlare, in termini occidentali, di teocrazia islamica.

Quest'unità, incarnata nel Califfato e operante nelle azioni di conquista verso gli infedeli, ha permesso al modello di vita islamico di essere esportato. Che sia stata soprattutto la cristianità d'Oriente a subirne le conseguenze, non è solo dovuto a fatti geopolitici e militari, ma anche a una condizione di civiltà. Perché il concetto costantiniano di impero, ossia il cesaropapismo bizantino, relegava il momento propriamente religioso ad un momento subalterno a quello politico, e quindi ad una condizione di separazione dalla storia, di non-presenza storica. Questo permetteva sì di dare spazio ad una condizione neotestamentaria essenziale, quella spirituale: l'assimilazione di sé per lo Spirito al Verbo di Dio; ma ne toglieva ad un'altra, la totalità della presenza cristiana nella storia sul modello di Cristo (il Dio che si è fatto uomo per portare l'uomo e la storia in Dio), limitava cioè radicalmente i termini del ripetersi nel cristiano dell'incarnazione e morte di Cristo.

Così l'Islam restringe sempre più lo spazio dell'impero d'Oriente, e poi lo elimina. Dopo la presa di Costantinopoli del 1453 si assiste pertanto ad uno spostamento di asse: la cristianità orientale non ha più il suo centro nel Mediterraneo, ma a Nord-Est, a Mosca, dove il cesaropapismo bizantino, divenuto intanto scismatico ed eretico rispetto a Roma, continua fino ai nostri giorni. Anche per la Russia si parlerà, appunto, di una *translatio imperii,* finché si conserveranno nella sua tradizione termini direttamente cristiani (54).

I due imperi

Ma quasi nello stesso tempo avviene un altro rigoroso spostamento di asse fuori del Mediterraneo. La cristianità occidentale aveva resistito all'Islam mostrando una ben diversa forza espansiva del suo modello di vita. Con la scoperta dell'America il suo centro si sposta ad ovest, e l'Atlantico diventa il nuovo Mediterraneo: si ha cioè un'altra *translatio imperii,* verso l'America.

Assisi e l'Islam, ibid., 1973, n. 1-2, pp. 47-72, 233-245; *Muhammad è un vero profeta?, ibid.,* 1975, n. 4, pp. 412-435; *L'Islam e Francesco d'Assisi. La missione profetica per il dialogo,* Firenze 1975.

(54) Cf. V. Soloviev, *La Russia e la Chiesa universale,* Milano 1960, in particolare p. 89 sgg.

L'epoca moderna vede il consolidarsi dei due nuovi imperi, eredi dei due imperi medioevali. Le due cristianità medioevali sono ormai finite. Quella orientale nell'immobilismo storico e nel silenzio, quella occidentale nello scisma gerarchico e poi nella grande riforma di Lutero. Ed è l'eresia luterana a segnare del suo modello la vita occidentale in epoca moderna.

Rispetto a quella medioevale la cristianità moderna è una cristianità eretica, in cui opera l'eresia di sempre, la gnosi che già l'apostolo Giovanni aveva riconosciuto come l'eresia capitale (55): la sfiducia nell'uomo, la sfiducia che l'uomo possa superare il male che è presente, attraverso il corpo, nella sua stessa natura finita, e perciò una fiducia in Dio che non può tuttavia segnare in profondità l'opera dell'uomo e trasformarsi in amore del prossimo.

La separazione tra fede e opere, tra fede e legge, significava che la totale trascendenza di Dio non era più sposata alla sua immanenza se non superficialmente o contraddittoriamente. Privato di provvidenza, Dio si allontanava dall'intimo dell'uomo e dalla dinamica della storia. Il protestantesimo, nato come nemico di Roma e dell' umanesimo, all' umanesimo darà poi quello che gli mancava, la sua base teologica e filosofica. Perché un Dio così lontano non costruisce più l'uomo e la sua storia. L'uomo si ritrova solo: è vero che egli conserva ancora per qualche secolo motivazioni religiose al suo operare, ma il suo pensiero e la sua azione tendono a costruire non il regno teandrico, che è irraggiungibile, ma una città di uomini in cui Dio medesimo viene inglobato (56).

Così « accanto alla cultura totalizzante dell'umanesimo italiano, s'invoca la politica nazionale come totalità civile: è il principio « cuius regio eius religio » che il protestantesimo tedesco proclama ed attua. Lo gnosticismo protestante ha permesso un'altra forma di cesaropapismo: è di nuovo il potere politico che tende ad includere ogni realtà in se stesso, anche la Chiesa » (57).

E' nota la tesi del Weber sull'origine protestantica del capitalismo (58). Interessa qui solo rilevare come la storia moderna, dai secoli XV e XVI in poi, sia la storia del formarsi e del consolidarsi dei due imperi, traslati in Oriente e Occidente (e come la presenza protestantica sia evidente nella fondazione dell'impero nordamericano). Così l'ortodossia cristiana, la Chiesa, è vissuta nel mondo moderno, per necessità, continuamente sulla difensiva. Ma ciò non toglie che i due imperi moderni, eredi delle due cristianità medioevali, si costituiscano mediante una cultura che è in radice cristiana.

Non è possibile pensare la Russia moderna, e l'ideologia che l'ha costruita e giustificata fino al marxismo, al leninismo e allo stalinismo,

---

(55) Cf. 1 Giov 2, 18-23.

(56) Cf. G. Baget-Bozzo, *Chiesa e utopia,* op. cit., p. 155 sgg.

(57) Cf. C. Leonardi, *Cristiani e cultura nel Medioevo,* art. cit.

(58) Cf. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* Roma 1945.

senza il cristianesimo: perché il Soviet conserva pur sempre l'eredità bizantina, e la tramuta nella coscienza e nel desiderio utopici di una società politica perfettamente razionale e perfettamente giusta (contrapposta dunque alla sfiducia protestante), dunque di un'incarnazione del regno di Dio mediante il potere politico mondiale. E l'America nasce certamente dal protestantesimo, in particolare calvinista, e dalla sua concezione individualistica e libertaria, ma i coloni europei la conquistano come una terra per Dio, fondando lo Stato americano come un nuovo Israele, come il compimento del millennio apocalittico (59).

E' la stessa prospettiva di un'escatologia cristiana realizzata, come era stato per l'impero di Costantino, che i due imperi nati dall'epoca moderna continuano. Essi cioè conservano ereticamente due esigenze della cristianità medioevale, il desiderio di un regno terreno che prepari e sia segno dell'evento escatologico, e il desiderio della vita divina partecipata all'uomo così che questi goda di una libertà che nessun potere può negare.

Ma i due moderni imperi conservano queste esigenze travolgendole, cambiandone il segno: la realtà imperiale appare così, ai nostri occhi, oggi che essa si è pienamente configurata, come una realtà post-cristiana. Non solo sono finite le eredità antiche, la cristianità costantiniana, la cristianità carolingia e quella gregoriana, ma s'è chiusa anche l'esperienza — dopo un lungo assedio — della cristianità tridentina (60). Tocca alla nostra generazione sperimentare che una cristianità non è più pensabile, che viviamo appunto nella post-cristianità (61).

La vicenda portante nel formarsi dei due imperi moderni è infatti l'abbassamento rigoroso della trascendenza all'immanenza; ma questo rigore immanentistico rischia di ridurre l'uomo a cosa, ossia di cosificare l'uomo. La concezione cristiana per cui l'uomo possiede la terra come un sovrappiù, come conseguenza del suo esclusivo amore per Dio, sembra rovesciata, perché l'uomo cerca di possedere la terra come una cosa sua propria, conseguenza della tecnocrazia o dell'ideologia, e non sa più che chi cerca la propria vita la perde (62).

La tragedia senza sbocco del pensiero moderno è stata vista da alcuni grandi spiriti del secolo scorso, come Burckhardt e soprattutto Nietz-

---

(59) Per un giudizio sulle nazioni e in particolare su America e Russia, svolto tenendo conto della tradizione cristiana, mi sono anche giovato delle intuizioni di G. Baget-Bozzo nei suoi articoli su *Terza generazione* del 1954, per cui cf. C. Leonardi, *« Terza generazione »: dall'utopia alla profezia,* in *Renovatio,* 1973, n. 3, pp. 363-434. Baget ha poi trattato ancora il tema delle nazioni, ma in altra prospettiva e con altro intento, in *Cristianesimo e ordine civile,* Roma 1962 (Problemi della Chiesa, 8).

(60) Quest'ipotesi, che tende, nella distinzione e nel rapporto tra Chiesa e cristianità, a considerare il susseguirsi in Occidente di alcuni tipi di cristianità (costantiniana, carolingia, gregoriana e tridentina), va ovviamente approfondita.

(61) Cf. G. Baget-Bazzo, *Il cristianesimo nell'età postmoderna,* Torino 1962.

(62) Cf. Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; 17, 33; Giov 12, 25.

sche (63); le due guerre mondiali si sono poi incaricate di portare a livello mondiale l'esperienza di questa tragedia, che è continuata in tempo di pace. Veramente l'epoca moderna è finita: quando è possibile riciclare la mente di intere masse e nazioni, con le tecniche dei mass-medias o con le tecniche poliziesche o con le tecniche di una rivoluzione permanente ma sempre paternalisticamente guidata, è chiaro che un altro e diverso modello di vita viene richiesto, coscientemente o no, dall'umanità intera.

L'Islam nell'epoca moderna

Per questi motivi un ruolo particolarmente importante spetta, nell'attuale fase storica, all'Islam. Finito con la prima guerra mondiale l'impero ottomano, sembrava che all'Islam non fosse più aperto alcuno spazio storico; ma ecco che i popoli arabi sono ricomparsi. Non la Turchia, che si è sottoposta, negli anni venti, a un processo di totale occidentalizzazione, ed è così scomparsa dalla scena mondiale; ma i popoli arabi, che tornano alla ribalta mondiale non solo e non tanto per la questione petrolifera, quanto perché l'Islam si pone come diverso dai due imperi moderni. La forza storica che l'Islam ora riacquista o può riacquistare sta nel fatto di mantenere la trascendenza come dimensione qualificante nel suo modello di vita. Per il solo fatto di sussistere come Islam, i paesi arabi esprimono la più rigorosa protesta contro l'immanentismo cosificante dei due imperi moderni.

L'inserimento, nei rapporti mondiali, di un terzo elemento come l'Islam è dunque il fatto più importante della nostra esperienza storica, e può aprire il tempo post-moderno. L'Islam infatti, in quanto irriducibile ai due imperi, di necessità richiede un ripensamento di tutta la storia moderna in termini diversi, pone cioè il problema della validità stessa dei due imperi, della tecnocrazia occidentale e del socialismo orientale. L'irriducibilità dell'Islam mette in crisi l'ecumenicità dei due imperi moderni.

Perciò il problema mondiale, che è quello di trovare un nuovo modello di vita e di civiltà, si ripropone, contro la tragedia moderna e per merito dell'Islam, di nuovo al centro del Mediterraneo. Molti europei pensano ancora, per forza d'abitudine più che di ragione, alla possibilità di restaurare l'Europa e di farne una terza potenza, che distinguendosene condizioni i due imperi. Ma questi, europei o cinesi, non s'avvedono che il problema moderno non è più un problema meramente politico, o di potere economico, ma di una diversa condizione vitale. Pensare ad una Europa unita è un'assurdità, perché nei fatti l'Europa è divisa in due Europe, che sono i tron-

(63) Mi sia concesso rinviare ai miei saggi *Burckhardt e il rifiuto della filosofia della storia*, in *Renovatio*, 1972, n. 4, pp. 515-539; *La crisi della filosofia della storia; Burckhardt e Nietzsche*, *ibid.*, 1975, n. 4, pp. 437-450.

coni degli imperi moderni. L'Europa orientale fa parte dell'impero sovietico, non esiste come entità a sé, come non esiste una personalità dell'Europa occidentale, dove qualche autonomia politica non trova un parallelo nella soggezione ideologica ed economica.

Se una funzione conservano i tronconi europei dei due imperi, questa sembra essere piuttosto quella di porsi come momento di disgregazione accelerata della cultura propria alle due metropoli. La provincia europea dell'America sembra sviluppare un processo disgregativo nella cultura post-cristiana, sia portando alle ultime conseguenze cosificatrici le premesse filosofiche del sistema occidentale, sia inserendovi il cavallo di Troia del modello socialista; e la provincia europea della Russia, analogamente, conosce il cavallo di Troia occidentale della socialdemocrazia, del benessere tecnologico, delle esigenze libertarie e psicologiche, che l'ortodossia sovietica non può definire che prive di fondamento scientifico.

In questa situazione, che nonostante la distensione e una serie di tentativi come Helsinki è sempre esplosiva politicamente, e che, rispetto a un modello di civiltà, si presenta in una fase di continua decadenza, l'Islam può rappresentare nel Mediterraneo — e da qui sulla scena mondiale — un punto di equilibrio, sfruttando anche il suo potere economico a livello culturale.

* * *

Ma europei dei due imperi e arabi continuano a vivere distanti e divisi, Occorre rompere questa barriera. Per arrivarvi occorre trovare il modo di indurre europei ed arabi a ripensare la propria storia e la propria funzione nel mondo non più in termini economici e politici, in vista della fondazione di un terzo impero o del rafforzamento di uno o dell'altro dei due esistenti, ma in quei termini stessi per cui europei ed arabi sono nati alla storia: la trascendenza di Dio e la sua guida della storia umana. In altri termini, solo un incontro in cui siano « giocate » l'ortodossia cristiana e l'ortodossia islamica ha la possibilità di porre le premesse di un diverso modello di vita. Un incontro per cui l'insufficienza ormai drammatica dello schema tecnologico e dello schema socialista non sia motivo di reciproca lotta, di reciproco logoramento, con la distruzione di ogni spazio intermedio, ma sia la premessa ad una dimensione umana dell'uomo e della civiltà post-moderna.

Questo modello non si può evidentemente predeterminare, e per la sua costruzione esistono molte difficoltà. Anche perché l'ortodossia islamica e l'ortodossia cristiana attraversano un momento di grave sbandamento. La Chiesa, dopo avere resistito per secoli, dal concilio di Trento al Sillabo, da Pio X a Pio XII alla seduzione del mondo moderno, rifiutando sistematicamente il modello di vita che si riassume oggi nella tecnologia e nell'ideologia, sembra travolta da una fissazione autodistruggitri-

ce (64); una seduzione che è propriamente eretica, in quanto accoglie dal protestantesimo la radicale difformità tra fede e opere, e rimanda la salvezza al futuro, in una speranza escatologica che non s'inizia fin da oggi nell'amore partecipato di Dio, nella carità verso i fratelli, e dunque accetta la tesi principale dello gnosticismo, « la negatività del finito » (65), e concepisce l'azione del cristiano nella storia come spogliata di ogni senso eterno e guidata solo da motivazioni di umana liberazione. L'eresia gnostica tende oggi a privare del suo proprio la Chiesa cattolica, assimilandola semplicemente agli schemi dei due imperi moderni, identificando l'azione cristiana con l'impegno politico, non importa se di destra o di sinistra, o con la difesa della persona, una persona ridotta alla sua mera umanità, stretta tra l'angoscia di una coscienza incapace di autogiustificarsi e l'angoscia di una speranza che si fonda solo sul futuro.

Anche l'ortodossia islamica conosce peraltro gravi difficoltà. Già il concetto nazionalista sembra aver fatto strada nell'Islam, ma, oltre e più che questo, hanno fatto strada gli schemi tecnologici e socialisti, che si accettano forse per necessità immediate, ma che rischiano — come osservava il Toynbee — di travolgere l'Islam medesimo (66), facendogli credere che l'annuncio profetico per cui è nato sia immediatamente verificabile, contro la tradizione mussulmana più profonda, mediante la forza delle armi e del ricatto economico. Questo sarebbe l'inizio della totale modernizzazione dell'Islam e quindi della sua fine.

Ma come circostanze storiche impreviste hanno permesso una ricomparsa dei paesi arabi, così la fine imprevedutamente rapida della cristianità può permettere la « ricomparsa dei cristiani » (67), cioè il riemergere di una testimonianza cristiana nella storia non più mediante le strutture politiche e culturali (civili od ecclesiastiche), ma mediante la predicazione evangelica e una vita che sia incarnazione e manifestazione della realtà divina.

Un dialogo è dunque possibile tra coloro, cristiani e mussulmani, che hanno coscienza di un tempo post-moderno, come di un tempo già cominciato o di un tempo che è al fondo dei desideri più veri dell'umanità. Una fraternità che nasca su questa base può far considerare le ragioni più profonde della crisi mondiale di oggi e sollecitare potentemente un nuovo modello di uomo e di civiltà, in cui siano presenti l'eredità islamica e quella cristiana nella loro essenzialità e purezza: l'eredità veterotestamen-

---

(64) Cf. G. Baget - Bozzo, *Chiesa e utopia,* op. cit., p. 162 sgg.: id., *Ecclesia Sancta, ecclesia meretrix: la crisi presente della Chiesa,* in *Vi saluta la Chiesa che è in Babilonia,* 3 (dicembre 1975), pp. 2-12.

(65) Così G. Baget-Bozzo, *La verità della Chiesa nella storia,* in *Renovatio,* 1975, n. 1, p. 38. A Baget va riconosciuto il merito di avere indicato nel ripetersi dell'eresia gnostica la causa della crisi moderna della Chiesa, che coinvolge con sé la stessa epoca moderna della civiltà umana.

(66) Cf. A. J. Toynbee, op. cit., p. 271 (e anche pp. 261-299).

(67) Cf. C. Leonardi, *« Terza generazione »,* art. cit., p. 419 e n. 93.

taria della profezia come supremo evento storico, che l'Islam può continuare come annuncio di una vita terrena siglata dalla guida e dal giudizio divini (68), e l'eredità neotestamentaria dell'escatologia che già si realizza nella vicenda terrena, divinizza sin da ora l'uomo nella sua più intima e più reale realtà e lo pone nella paziente attesa che la medesima pienezza si manifesti a tutto il creato (69).

Questa grande possibilità storica si ripresenta agli uomini di buona volontà e di fede certa, in quanto siano partecipi della tradizione di pensiero sorta nella luce dei due credi religiosi che mantengono ancora un'originaria forza creativa. Se ha senso parlarne, il cronotopo mediterraneo acquisterebbe così di nuovo un significato universale decisivo.

CLAUDIO LEONARDI

(68) Così leggo l'opera del Basetti Sani, sopra ricordata (n. 53).

(69) In questo senso l'epoca della cristianità va considerata finita, e non pensabile una sua rinascita o ripresa. È questo un atteggiamento spirituale e culturale opposto a quello che ha dominato molti cattolici europei di questo secolo, a partire soprattutto dalla prima guerra mondiale, ed in seguito sotto l'influenza del pensiero di J. Maritain, che nel suo *Umanesimo integrale* (Roma 1946) presentò il progetto di una « nuova cristianità ». La nostra ipotesi prescinde da questa possibilità, ritenendo che la mediazione della cristianità non sia più possibile alla Chiesa, e sia così chiuso un intero periodo storico, e che la presenza cristiana nella storia debba perciò realizzarsi direttamente come Chiesa. Cf. a questo proposito gli interventi di G. Baget-Bozzo, D. Petri, V. Malagoli, C. Leonardi, in *Vi saluta la Chiesa che è in Babilonia,* 2 (aprile 1975), pp. 3-4, 23-31 (un'eco di questa posizione è in A. Ardigò, *I cristiani e il tempo storico,* in *Coscienza,* 1975, pp. 156-158).

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo
Filippo Garrone
Ennio Innaurato
Sandro Strozzi

LIBRI

WALTER KASPER: «GESU' IL CRISTO» - traduzione dal tedesco di Dino Pezzetta - Queriniana, Brescia 1975, pp. 380.

Questo libro del Kasper sembra indicare che la grande tempesta, che dalla Germania si è scatenata sulla teologia cattolica, stia ora disperdendosi, e che da essa la cristologia tradizionale possa emergere arricchita, essendo stati spezzati i suoi limiti dalla stessa violenza della bufera, e capace perciò di approdare a nuovi impegni. Posta la riduzione della cristologia ad un caso eminente dell'antropologia e la sua riconduzione entro i quadri di un'ontologia sistematica, operata dal Rahner, il linguaggio e le soluzioni della teologia classica erano impensabili. Se si può attribuire al Rahner il merito di aver aperto la crisi, lo si può fare soltanto dopo che si è riconosciuto che la via da lui aperta era impraticabile.

Il libro è introdotto da una presa di posizione circa il problema cristologico risultante dalla critica sia degli approcci sistematici (di tipo trascendentale come quello del Rahner o di tipo storico-sociale come quelli del Pannenberg e del Moltmann), sia della nuova ricerca del Gesù storico, riapertasi nel '53 nella stessa scuola del Bultmann.

La cristologia non può ridursi all'esito di categorie antropologiche o sociologiche prestabilite, né può essere ricondotta alla semplice recezione dei criteri storico-critici.

La cristologia non è una semplice dimensione di un sistema, né una mera espressione della mediazione storiografica. La cristologia, secondo il Kasper, deve interrogarsi sul « come, perché e con quale diritto il Gesù che predicava è diventato il Cristo annunciato e creato, e come questo Gesù di Nazareth, individuo storico ed unico, entra in relazione con la pretesa universalistica della fede in Cristo » (p. 17). Deve essere perciò una cristologia « storicamente determinata », « universalmente responsabile » e « soteriologica ».

Come congiungere il dato storico e l'enunciazione dogmatica, la *Leben -Jesu-Forschung* e la cristologia? La situazione entro cui il dato storico può essere letto è la Chiesa: « La comunità ecclesiale è quindi, anche oggi, il luogo autentico della tradizione di Gesù e del suo incontro con lui » (p. 27).

In altri termini, il Gesù storico e il Cristo proclamato nella fede costituiscono insieme il circolo ermeneutico: l'uno vale come criterio di lettura dell'altro. E' del resto la conclusione a cui giungono i discepoli del Bultmann: « Sembra che il dogma cristologico e la critica storica siano di nuovo riconciliati, anche se in termini alquanto critici » (p. 39). Tut-

tavia non è il tema del circolo ermeneutico che il Kasper porta innanzi, per conciliare il « Gesù della storia » e il « Cristo della fede »: egli mostra che il « Gesù della storia » è in realtà il Gesù degli storici, e che la storiografia è ampiamente soggetta alle cauzioni e ai condizionamenti ideologici sicché non può in alcun modo valere come presupposto necessario della professione di fede. E' all'interno della stessa professione di fede che è colto il « Gesù della storia ». Al circolo egli sostituisce ora un'immagine tridimensionale, in cui distingue un « punto di partenza », un « punto centrale » ed un « problema fondamentale » (p. 43).

Il punto di partenza è costituito dalla confessione di fede prodotta dalla comunità ecclesiale, che ha contenuto e norma prestabilita nella storia e sorte di Gesù. Il punto centrale di una cristologia è dato dalla croce e resurrezione di Gesù: qui si opera il passaggio dal « Gesù della storia » al Cristo glorificato della fede. Ma in realtà qui il passaggio è lo stesso dei due stati del Cristo nell'antica teologia, passibile e glorioso. Ed anzi i due termini, il Gesù predicante e il crocifisso risorto, sono posti come uno già all'interno della professione di fede. Il problema fondamentale della cristologia sta nel rapporto fra una cristologia ascendente ed una cristologia discendente ed implicita nell'idea di incarnazione, entrambe fondate sulla Bibbia e quindi non alternative l'una all'altra. La cristologia pone uno dei problemi fondamentali del pensiero, quello del rapporto tra essere e tempo: il problema storico di Gesù Cristo diventa il problema della storia in assoluto.

Il Kasper pone così il problema della teologia e della sua relazione con la professione di fede.

Sul piano teologico è l'introduzione sulla « questione religiosa di Gesù Cristo »: il Kasper si domanda in che modo la categoria della soggettività, la categoria dell'emancipazione dell'uomo di fronte alle potenze cosmico-storiche e, in questo senso, di fronte alla religione possa valere come precomprensione della professione di fede. Ciò lo conduce ad interrogarsi sul programma di demitizzazione del Bultmann, sull'antropologia trascendentale del Rahner e sulla teologia dell'evoluzione di Teilhard de Chardin.

La soggettività nel senso dell'illuminismo è il « primato dell'universale sul particolare », e quindi la svalutazione del libero e del personale a vantaggio del generale e del razionale. Proprio la cristologia, con la sua sottolineatura dell'unicità di Cristo e del valore universale della sua concreta storicità, consente di criticare il concetto illuminista di soggettività.

All'antropologia trascendentale del Rahner il Kasper contesta il concetto di infinità, che sembra dimenticare la finitezza propria della realtà umana: dell'infinito l'uomo non può farsi che un concetto negativo, sperimentando come mistero il fondamento ultimo della propria esistenza. L'universalità dell'orizzonte umano non può dirsi infinita, perché è semplicemente indeterminata, al punto da essere ambigua e suscettibile di diverse interpretazioni. Quest'« infinito » rimane aperto, ambivalente: lo si può cogliere sotto il segno dello scetticismo e ci si può limitare a venerarlo in silenzio. Nei rapporti tra antropologia e cristologia il Kasper abbandona del tutto il Rahner e si rifà a J. E. Kuhn, un esponente della scuola di Tubinga del secolo XIX: la cristologia non è soltanto l'antropologia che si trascende. Nello spirito della dottrina classica dell'analogia si deve dire che tra antropologia e cristologia esiste una grande somiglianza, ma una dissomiglianza ancora maggiore.

Con ciò la cristologia può riprendere il cammino dopo l'*impasse* cui l' aveva condotta l'antropologia trascendentale. Su questa base è evidente che non è più possibile nemmeno seguire la via scelta da Teilhard de Chardin e dal Rahner sul rapporto tra cristologia e filosofia dell'evoluzione. La cristologia non può essere considerata come un'espressione concreta della teleologia dell'universo.

Ora è l'annuncio della fede ecclesiale nel Gesù storico che deve essere esaminato: è qui che la cristologia trova il suo punto d'origine.

La seconda parte del libro tratta della « storia e destino di Gesù ». Il Kasper tiene conto dell'apporto della *Leben-Jesu-Forschung* e cerca perciò di distinguere ciò che è storicamente più sicuro, le parole e i fatti sicuramente autentici, gli *ipsissima verba*; e, al tempo stesso, di mantenere intatta la realtà del Gesù storico colta nella professione di fede. Tuttavia ciò non è chiarito in linea di principio. Bisognerebbe che il Kasper si ponesse il problema: qual è il ruolo della storiografia all'interno della professione di fede? Già a priori risulterebbe chiaro che si devono respingere la subordinazione della professione di fede alla storiografia ed egualmente l'irrilevanza della storiografia per la professione di fede. Sembra evidente che non si possa nemmeno partire dal presupposto di un'armonia prestabilita: non rimane allora che accettare la tensione come permanente.

Il Kasper accetta il presupposto della mutua rilevanza della confessione di fede e della storiografia; e si muove senza scegliere tra il presupposto dell'armonia e quello della tensione.

Ciò conduce ad un certo eclettismo nella soluzione dei vari problemi. Facciamo alcuni esempi. I miracoli: il Kasper parte dalla corretta teologia biblica del miracolo come segno, segno della « missione » e autorità di Gesù come della « dimensione corporeo-mondana della signoria divina » in senso attuale (in questa creazione) ed infine « *signum prognosticum* », che è anticipazione del futuro segno escatologico. Ciò presuppone la realtà storica, ma sul piano storiografico il Kasper ha concluso che « molte storie miracolose devono essere considerate leggendarie » e che vanno « analizzate non tanto nel loro contenuto espressivo storico, bensì in quello teologico » (p. 118). Il significato teologico può essere disgiunto dalla realtà storica, e ciò in base ad un criterio puramente storiografico: è dunque questo a decidere della realtà dei miracoli. Ma la loro storicità è una dimensione intrinseca della professione di fede.

Il carattere soteriologico della morte di Gesù: il Kasper ritiene incerta sul piano storiografico l'interpretazione che Gesù diede alla sua morte; nessuna tradizione soteriologica gli appare sicura, nemmeno quella della citazione del salmo 21. Ma allora, da un lato, come affermare che « la fede di Gesù non subì alcun tracollo » (p. 161)? E dall'altro, come adottare la soteriologia della professione di fede, solo sulla base dell'esperienza dell'abbandono da parte di Dio?

Se cade la lettura soteriologica dei racconti della Passione, cade anche la soteriologia della professione di fede. Ed è del resto costruibile una teoria della salvezza attraverso la disperazione, omogenea del resto al presente atteggiamento spirituale. Tuttavia non è questa la teologia del Nuovo Testamento. Il Kasper mantiene la soteriologia tradizionale (p. 164 ssg.), ma non appare chiaro come la riconduca al testo evangelico.

La Resurrezione: le pagine che il Kasper scrive sulla Resurrezione sono di alta qualità. E' giusto notare che l'esperienza della Resurrezione è una teofanìa che trascende le categorie veterotestamentarie giudaiche della resurrezione finale. E tuttavia vi è anche nella Resurrezione una dimensione indubbiamente intrastorica, la stessa del resto rilevata nei miracoli.

Il Regno di Dio si è fatto oggettivamente presente nella nostra storia, nella sua stessa dimensione corporale. Affermare, come fa il Kasper, che molto più importante dei « fatti storici » è la prova esistenziale di credibilità che i testimoni della Resurrezione danno con la propria fede, sembra cedere troppo al soggettivismo della cultura moderna. Ciò ricorda la tesi del Bultmann del *kérygma* come luogo e modo essenziale della resurrezione di Gesù o la tesi del Marxsen per cui la Resurrezione significa soltanto che « la causa di Gesù continua ».

Il rapporto tra il Gesù degli storici e il Gesù della professione di fede è dunque un rapporto non pienamente risolto dal Kasper, non risolto in pratica perché non risolto in teoria.

Il criterio più giusto è forse ancora riconoscere formalmente la tensione tra la storicità di Gesù in senso storico-critico e la verità storica, reale e corporale di Gesù quale è presupposta, ad ogni livello, dalla professione di fede. Ciò evita sia il sospetto del concordismo sia la subordinazione della fede alla storiografia.

Nella terza parte il Kasper affronta « il mistero di Gesù Cristo ».

Il primo capitolo tratta di « Gesù, Figlio di Dio ». Il Kasper vuole difendere, contro il Rahner, il *modus loquendi* classico della teologia che parla della Trinità come di tre persone in Dio. Il Rahner, come è noto, preferisce tornare al linguaggio dei tre modi di sussistenza. Per fondare la validità dell'espressione tradizionale «persona», il Kasper ricorre a Hegel. La critica di Hegel, egli afferma, offre al teologo degli strumenti concettuali che lo aiutano, più di quanto non sia stata utile la tradizione metafisica del passato, a capire l'avvenimento di Cristo... La Trinità intradivina è, per così dire, la condizione trascendentale della possibilità dell'autocomunicazione storico-salvifica di Dio in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo.

Questa non è altro che l'esegesi corretta dell'affermazione: « Dio è amore ». E ciò è comprensibile nel quadro della filosofia hegeliana dell'amore che, non a caso, comporta la stessa formulazione della teoria della dialettica: « L'amore è un distinguersi di due, che tuttavia non sono l'uno per l'altro distinti ». L'amore è « il distinguere e il superare il distinto ». La dottrina della Trinità appare dunque dedotta dalla carità come schema ontologico. Teologicamente la Trinità non può essere definita sulla base di uno schema ontologico; essa è il Mistero che trascende questo mondo e dunque l'esercizio mondano della razionalità. L'amore può essere predicato della Trinità *ad modum Trinitatis* secondo le regole dell'analogia, che non consentono la riduzione dell'analogato alla medesima ontologia dell'analogante, quando l'analogia qualifica termini usati in riferimento sia alle realtà divine sia a quelle umane.

Nella dottrina teologica tradizionale la negazione del senso comune di un attributo (bontà, sapienza, ecc.) e addirittura la negazione di esso (infinità, immortalità, ecc.) vanno sempre viste come momenti dell'analogia: la negazione tende appunto ad escludere l'inclusione dell'analogato e dell'analogante in un'ontologia generale. La proposizione « Dio è amore » va inclusa nelle medesime leggi e ciò rende impossibile la deduzione della Trinità fatta da Hegel.

La delicatezza dell'uso dell'analogia può condurre a «reificare» gli attributi negativi e a fare di Dio il contrario del mondo: tale fraintendimento si è di fatto avuto, ma non è tuttavia una ragione per respingere la dottrina teologica dell'analogia, che è una dottrina sul linguaggio, non una dottrina sul reale. Il Kasper sembra concedere troppo alla concezione dialettica della Trinità propria di Hegel, quando scrive: « In Cristo Gesù Dio si è manifestato e comunicato in modo definitivo, incondizionato e insuperabile, per cui Gesù rientra nell'essenza eterna di Dio... La storia e il destino di Gesù hanno dunque il loro fondamento nell'essenza di Dio » (p. 242). L'umanità appare come una dimensione intradivina: questa era già la tesi di Apollinare, confutata da Atanasio nella lettera ad Epitteto.

Cristo può qualificare l'intera creazione, come il Kasper sostiene trattando il rapporto tra Cristo e il tempo, ma non qualifica l'essenza divina, appunto perché di per sé qualifica la totalità creata; altrimenti sarebbe la totalità creata a qualificare l'essenza divina.

Il secondo capitolo su « Gesù Cristo figlio dell'uomo » ha pagine molto belle. Notiamo in particolare quelle in cui la negazione dell'Incarnazione, espressa nella forma completa ed originaria dell'antico docetismo, è defi-

nita come una sempre attuale battaglia per la vita e per la morte della Chiesa. Lo gnosticismo è la forma delle eresie radicali, assolutamente non riducibili alla verità cristiana. E' proprio nel problema dell'Incarnazione che passa la linea « non soltanto tra cristianesimo e non cristianesimo, ma tra cristianesimo ed anticristianesimo » (p. 277).

E' confortevole ascoltare finalmente, dopo un lungo silenzio e tanto mediocre conformismo, un teologo affermare che la negazione della forma classica della dottrina del peccato originale fa incorrere nel pericolo « o di un manicheismo dualistico o di un idealismo che tutto vorrebbe armonizzare » e che perciò « la dottrina classica del peccato originale costituisce, non solo per il lato concettuale ma certamente per il suo reale contenuto, una delle massime prestazioni della storia della teologia ed uno dei maggiori contributi che il cristianesimo ha dato alla storia dello spirito » (p. 281).

Ed è egualmente confortante vedere svolgere una teoria della redenzione oggettiva situata in continuità con la teologia classica e con la Rivelazione.

Il Kasper indica Gesù come modello della libertà umana e sottolinea il lato storicamente «prensibile» della redenzione, il suo porsi come la costitutiva realizzazione e presenza di un nuovo archetipo umano.

D'altro lato, egli esprime la dimensione segreta e fondante della redenzione di Cristo, affermando che in Cristo Dio si è fatto presente nella storia segnata dal peccato. Ciò può condurre anche ad una fondazione della teoria della redenzione come sacrificio, ponendo in luce che il modo del sacrificio è il modo con cui Dio può comparire all'interno della storia umana. La concezione della redenzione come una sorta di giudizio penale espressa nella teologia anselmiana chiede di essere radicalmente ripensata; non si può non convenirne con il Kasper.

La parte migliore del libro è il terzo capitolo della terza parte: « Gesù Cristo mediatore tra Dio e l'uomo ».

Al centro di tale capitolo sta la critica della nozione di persona che ricorre in teologia. La definizione classica di persona, quella di Boezio, non distingue formalmente persona da individuo.

La nozione di persona ha permesso di elaborare il modo di espressione dogmatica sia del dogma trinitario sia di quello cristologico, ma il concetto di persona è rimasto teologicamente disputato e indefinito.

Si può dubitare della strada presa dall'autore quando egli, per definire il concetto di persona, ricorre ad Heidegger, affermando che la persona è « il luogo in cui l'essere è presso di sé, è l'esserci (Dasein) » (p. 344) o si rifà all'unità hegeliana di identità e non identità (ib.).

Ci pare invece più feconda l'identificazione tra la teologica « persona » e la biblica « immagine di Dio ». Ciò conduce ad una definizione della persona umana che è vista come apertura trascendente del soggetto umano, come il poter trascendere sé ed il tutto. Le facoltà della natura si radicano in questa dimensione che di per sé è inesprimibile da tutto l'orizzonte semantico proprio di tale termine. « Alla persona umana appartiene di essere in sé ciò che è ancora indeterminato e aperto » (p. 348), ma, a nostro avviso, solo verso Dio. La persona è il segno della vocazione alla vita divina data da Dio ad ogni soggetto della natura umana. In Gesù la destinazione dell'uomo al divino, che diciamo persona o immagine di Dio, è pienificata dal Logos. Si può dunque pienamente consentire con quanto scrive il Kasper: « L'assunzione (da parte del Verbo) dell'umanità di Gesù costituisce questa natura nella sua autonomia creaturale... Proprio perché Gesù altri non è che il Logos, egli è nel Logos e per mezzo di lui anche una persona umana. Vale anche l'affermazione inversa: la persona del Logos è la persona umana. Questa dialettica è stata lucidamente affermata da Tommaso d'Aquino: *"Verbum caro factum est, id est homo, quasi ipsum Verbum Dei personaliter*

sit homo" » (p. 348). Sulla base di questa mutua chiarificazione dei termini persona-immagine di Dio (e vi si potrebbe aggiungere spirito: cf. *Renovatio*, 1971, n. 2, p. 191 ssg.), è possibile render conto sul piano razionale del rapporto tra cristologia ed antropologia senza costruire un' antropologia o un'ontologia generale *ad hoc*.

La persona di Cristo è il Verbo. Distinguendo tra individualità e soggettività umana da un lato e persona dall'altro (ma senza separare la persona dalla sfera della coscienza, dell'intelligenza e della volontà, senza farne un punto metafisico), è possibile parlare di una dinamica di Cristo, del crescere della sua umanità sino a poter esprimere in piena misura, umanamente, la Persona del Verbo. E' lo stesso linguaggio neotestamentario (Ebrei, Giovanni) a parlarci di una *teleíosis* di Cristo che si compie nella sua « ora », la passione salvifica. Giustamente il Kasper fa notare che ciò permette di riconoscere il ruolo che lo Spirito Santo svolge nella vita e nell'azione di Cristo. « La santificazione dell'umanità di Gesù ad opera dello Spirito e dei suoi doni non è soltanto una conseguenza accidentale della santificazione operata dal Logos in virtù dell'unione ipostatica, ma anche il suo presupposto. Lo Spirito è allo stesso tempo la libertà personificata dell'amore di Dio, il principio creatore che santifica l'uomo Gesù, che lo rende cioè capace di essere, attraverso la sua libera obbedienza e donazione, la risposta incarnata a Dio » (p. 353). Molti problemi, cui la teologia classica non ha saputo dare appropriata risposta, sono così riproponibili: il diverso ruolo delle Persone trinitarie nella missione di Cristo e, il che è presupposto della comprensione dei diversi ruoli delle Persone trinitarie nella divinizzazione del cristiano, il riconoscimento della costituzione della piena personalità di Cristo come di un processo, evitando il monofisismo implicito nell'attribuire semplicemente e senza mediazione all'umanità gli *idiómata* divini; l'esemplarità della *teleíosis* di Cristo per il cristiano; il riconoscimento del ruolo proprio dello Spirito Santo nella dinamica della libertà umana, prima e dopo il Battesimo.

Il Kasper apre il passaggio dalla cristologia all'ecclesiologia mediante la dottrina dei *munera Christi*. Tale approccio è poi quello della *Lumen Gentium* ed ha una tradizione nel pensiero protestante ed anche in quello ortodosso (la si trova, ad es., in Soloviev). Tuttavia qui il passaggio dalla redenzione oggettiva, dalla soteriologia strettamente saldata alla cristologia, all'ecclesiologia è delicato e complesso.

E del resto andrebbe mediato da quella concezione della Chiesa in quanto *opus proprium Spiritus Sancti*, che ci sembra il lato rinnovato della presente comprensione teologica della Chiesa.

Quanto abbiamo detto mostra che questo è un libro complesso, in cui convergono molti filoni, e da cui si dipartono molte suggestioni: un libro fecondo, che ci sembra testimoniare la fine dell'egemonia rahneriana sull'approccio dei problemi speculativi della teologia, di quell'egemonia che ha dato espressione ad un tempo di crisi della teologia e del suo ruolo nella Chiesa.

G. B. B.

PAUL LAURENT CARLE: « CONSUBSTANTIEL ET TRANSUBSTANTIATION » - Imprimerie Taffart, Bordeaux 1974, pp. 104.

Il libro del Carle è un'apologia del termine scelto da quattro Concilii ecumenici per indicare il modo della presenza del Cristo nell'Eucarestia. L'occasione di quest'apologia del termine è dato non tanto dai recenti tentativi di teologi cattolici di sostituirlo con altre espressioni quanto dalla sua semplice omissione nelle dichiarazioni in-

terconfessionali sull'Eucarestia, in particolare in quella cattolico-anglicana di Windsor.

L'omissione del termine « transustanziazione » fa temere al Carle che, sul piano eucaristico, siamo alla vigilia di una confusione simile a quella degli anni che separano Nicea dal Costantinopolitano I, una confusione ricca di imbrogli inestricabili. Il rifiuto dell'*omooúsios* niceno condusse a quella confusione sul piano trinitario, così il rifiuto della *transubstantiatio* tridentina non può non condurre ad una confusione simile, nella forma di una moltitudine di accordi eucaristici più o meno ufficiosi.

Un esempio significativo: dopo che la commissione cattolico-anglicana aveva emesso il testo in cui si affermava la trasformazione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue del Signore, una commissione anglicano-luterana ha pubblicato una dichiarazione secondo cui il pane e il vino rimangono dopo la consacrazione.

Inoltre la stessa chiesa anglicana ha cercato un accordo con i metodisti, le cui concezioni circa l'Eucarestia e il sacramento dell'Ordine sono assai diverse da quelle cattoliche.

Il Carle sostiene che il solo modo di arrivare a veder chiaro, in un contesto così diversificato, è di definirsi gli uni e gli altri (cioè cattolici, protestanti, anglicani e ortodossi) rispetto alla parola che fa difficoltà, cioè transustanziazione. La tesi è fondata sulla base di un parallelismo con altre situazioni di difficoltà e di crisi dogmatica nella storia della Chiesa: in ogni caso, esse vennero risolte mediante l'uso discriminante (tra ortodossia ed eresia) di una parola non derivata dalla Sacra Scrittura: *omooúsios, mía ypóstasis, katà ypóstasin* sono le formule che hanno determinato l'ortodossia trinitaria e cristologica. Ciò non significa un adulteramento della dottrina rivelata con la filosofia o la cultura secolare. Infatti è uso dogmatico supporre che le parole tolte dal linguaggio comune vengano riqualificate sino a che se ne enuclei quel significato che consenta l'espressione della dottrina. Già Atanasio ha delle espressioni classiche al riguardo, egli che per primo ha vissuto in tutta la sua potenza il problema dell'espressione della verità rivelata in parole non usate dalla Scrittura. Il Carle nota come questo processo sia continuato anche con il II Concilio Vaticano e prende ad esempio la riqualificazione dei termini, sorti dal diritto romano, di *collegium* e di *collegialitas* per indicare il *corpus episcoporum cum Petro et sub Petro.*

La Rivelazione non può trovare le sue formule dirimenti che nel linguaggio umano: ciò avviene per la parola biblica e per la parola della Tradizione. Il processo non può che continuare indefinitamente. La storia non può non essere compresa nell' enunciazione del dogma, e ciò si manifesta proprio nel processo di selezione e di adattamento del linguaggio umano alla Rivelazione divina.

Questa *expolitio* della parola tolta dal linguaggio filosofico e da quello corrente ha un doppio aspetto di conservazione e di mutamento del significato originario. Qualcosa è conservato, ma qualcosa è mutato perché sono la realtà divina e quella teandrica che vengono ad essere l'oggetto della formulazione. Così l'*implicitum* metafisico della parola usata non può più essere dedotto da essa se non previo e costante riferimento alla mutazione che è stato necessario compiere. Solo considerando la *res* espressa dalla nuova parola si può comprendere il significato della parola stessa. E' in questo modo che viene evitata l'inclusione del Mistero in un' ontologia generale ed escludente dalla comprensione del dato rivelato l'uso semplice della deduzione. Il senso della parola è determinato dal suo uso, e solo in riferimento a questo uso essa è autenticamente intelligibile. La parola può essere tolta dal linguaggio corrente come da quello filosofico. E tuttavia non è l'origine della parola né il suo significato originario che conta, ma ciò che risulta dalla sua *expolitio* per indicare un

dato effettivamente rivelato. E' questa l'opera compiuta dai Concilii o dai teologi. L'*omooúsios*, la *mía ousía* e gli altri concetti hanno ricevuto la loro natura teologica attraverso questa loro assimilazione al dato rivelato.

Per questa ragione tali parole non appartengono più alla cultura profana, ma sono entrate nell'ordine della Rivelazione: la contengono direttamente sotto il loro velo linguistico secolare. E' per questa ragione, cioè per il fatto che la *res* fa ormai corpo con il *verbum*, che non si può sostituire il *verbum* senza toccare la *res*.

Il *signum* non ha più una densità storica propria, e l'ostilità che si rivolge verso di esso tocca direttamente il *signatum*.

Il Carle ha colto questo nesso essenziale, che è del resto l'equivoco essenziale dell'« aggiornamento », inteso come mutamento di parole lasciando intatto il significato. Mutare le parole comporta di per sé un mutamento di significato. Il silenzio sulla *transubstantiatio* vuol dire in concreto il silenzio sulla *admirabilis conversio totius panis in corpus et totius vini in sanguinem*.

Questa parola, quando viene abbandonata come accade, ad es., nelle dichiarazioni interconfessionali, non sembra sostituita da alcuna formulazione analoga, ma solo da espressioni imprecise e per questo equivocabili ed aperte ad interpretazioni diverse.

Il Carle nota giustamente che la *transubstantiatio* non implica l'uso tecnico del termine *substantia* quale è in Aristotele: il suo primo uso conciliare è quello del Laterano IV, tenuto prima dell'importazione in occidente della *Metafisica* aristotelica.

Tuttavia il problema è più complesso di quello a cui il Carle sembra ridurlo. Il Carle ritiene che il linguaggio teologico debba essere ricondotto agli oggetti indicati dall'esperienza comune. E' di senso comune distinguere *ciò che appare* da *ciò che è;* la coppia *sostanza-specie* del Concilio Tridentino andrebbe intesa solo in questo senso.

Ma la distinzione tra essenza e apparenza propria del linguaggio comune è un concetto acritico, del tutto insuscettibile di uso teologico. Si può dire che nell'Eucarestia appare il pane, ma vi è il Corpo di Cristo. Ciò può anche essere inteso, ma non può essere compreso. Ora la comprensione della fede domanda più del livello a cui l'uso empirico di sostanza-apparenza può condurre. *Transubstantiatio* è un termine filosofico che suppone la nozione aristotelica di sostanza, così come *species* suppone la nozione aristotelica di accidente. Questi termini vanno *expoliti* per essere usabili in teologia, ma l'*expolitio* deve iniziare dal loro significato aristotelico, non dalla loro versione nel linguaggio corrente. Il linguaggio filosofico ed il livello filosofico sono necessari per esprimere il contenuto nozionale della Rivelazione.

E' il concetto di *substantia* analogo al concetto aristotelico di *próte ousía* o a quello di *ypokeímenon?* Nonostante quanto sostiene il Carle, pensiamo che sia analogo al secondo: e ciò proprio perché solo il secondo consente la contrapposizione a *species*. La distinzione reale tra sostanza e accidente è la condizione di intelligibilità della *transubstantiatio*.

Per queste ragioni non riusciamo a comprendere l'utilità di abbandonare *transubstantiatio* per *transentatio*, come il Carle suggerisce.

Il senso stesso apparirebbe impoverito: vorrebbe semplicemente indicare la conversione di un ente in un altro ente. In pratica, una mutazione. Come qualifica della *conversio* eucaristica, sarebbe semplicemente un pleonasma. Il riferimento ontico può avere un valore in riferimento alle teorie puramente nominali o storico-pratiche della transignificazione o della transfinalizzazione, ma non può avere il compito di sostituire *transubstantiatio*, perché non ne ha in alcun modo l'identico significato.

Il paradosso di tale libro è questo: dopo aver mostrato la necessità delle parole-chiave, di un gergo dogmatico, esso tenta di ritornare all' equivocabilità del linguaggio corrente.

Le traduzioni del Guitton di *omoοúsios* con *du même être* e di *transubstantiatio* con *devenir l'être même* ci mostrano con la loro tenuità ed imprecisione che il linguaggio corrente non può essere il registro della formulazione dogmatica e teologica.

Proprio dunque perché condividiamo le tesi generali del libro, non condividiamo la soluzione finale proposta dall'autore.

G. B. B.

HENDRIK VAN OYEN: « ETHIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT » - traduzione dal tedesco di Etienne de Peyer - Labor et Fides, Genève 1974, pp. 188.

Il bel libro dei Van Oyen mostra da solo la difficoltà di usare nell'interpretazione dell'Antico Testamento una nozione, in ultima analisi, così « secolare » come la nozione di etica. Il concetto di etica implica infatti, originariamente ed essenzialmente, un riferimento alla vita sociale nella sua dimensione naturale e perciò, teologicamente, secolare. E' solo analogicamente che la vita di Israele nel quadro della Toràh o il cristianesimo possono essere chiamati un costume, con la notazione di autoorigine e di immanenza che il termine suggerisce. Ciò che nasce dalla Bibbia, sia dall'Antico sia dal Nuovo Testamento, è una mistica, più che una « morale », perché l'esperienza e la convivenza con l'uomo sono viste come un momento, un « frutto » della convivenza con Dio.

Dalle pagine del Van Oyen appare una comunità, un *kol Israel,* che non è « carne e sangue », ma una relazione universale, una comunità, basata su un atto divino, su un'*elezione.*

Al di là dei termini giuridici che si solidificano nella nozione di *alleanza,* rimane latente l'esperienza radicale di Israele, che è l'esperienza dell'amore di Dio: « Senza dubbio l'idea di alleanza non è altra cosa che l' espressione che il pensiero giuridico ha estratto dall'esperienza dell'amore di Dio; dunque l'idea di amore di Dio è il motivo che sostiene tutta la dottrina dell'alleanza » (p. 98). Ma la nozione d'amore è passata sotto silenzio nell'A.T., e per questo le parole che la rivelano sono anche quelle che la nascondono. Il Vecchio Testamento si rivela nel Nuovo quando Dio è definito come amore. L'amore di Yahvé si mostra come una « passione divorante » che esiste ancora intatta quando l'amata si è concessa da lungo tempo ad altri uomini (p. 98).

Se questo è esatto, allora tutte le espressioni giuridiche dell'A.T. vanno lette in questa luce che nasconde e rivela al tempo stesso la passione d'amore di Dio per questa comunità spirituale che è Israele, una comunità spirituale che solo da quest'amore, e non dal proprio *bíos,* trae la propria esistenza come soggetto.

All'amore divino segue l'atto di elezione: è questo atto che costituisce Israele. Ma l'atto di elezione si configura come un atto di *separazione:* la comunità spirituale è separata dall'ambiente storico che la circonda, la spada di una divina negazione rompe il tessuto di continuità che lega uomo a uomo, popolo a popolo; così dall'arameo errante nasce Israele. Il decalogo è questa separazione radicale: più ancora che nel suo contenuto, nella stessa forma apodittica del precetto espressa nella sua negatività. Questa negatività indica lo spazio che Dio scava a forza nel popolo dalla dura cervice: il Tu divino, ergendosi dinanzi a Israele, lo fa esistere con la stessa potenza del suo possesso. Il soggetto Israele è perciò, già alle sue origini, un soggetto universale. Il Van Oyen cita Theme: « Ciò che è costituito immutabilmente ed eternamente attraverso l'unione coniugale di Dio e di Israele... è l'*Una, Sancta, Catholica Ecclesia* — "tutto Israele" — di cui la sinagoga non ha saputo attestare la certezza di salvezza, che esprime la parola divina del

Nuovo Testamento, soprattutto presso Paolo: Romani, 11, 24-29» (p. 38).

L'etica e l'elezione formano così un' unità; ma si può chiamare etica quest'unità, o non è appunto un'unità mistica, un'unione nuziale? La negatività e l'assolutezza del decalogo sono la prima forma della radicalità dell'unione tra Dio e « tutto Israele ».

L' universalità del fine corrisponde all' universalità del principio: il possesso divino di Israele costituisce la restaurazione dell'immagine dell'uomo innanzi a Dio. Il comandamento che afferma nella sua negatività ed assolutezza il possesso divino di Israele rinnova in Israele quell' universalità originaria dell'uomo che le deviazioni idolatriche corrompono in tutte le tradizioni religiose e civili. Il rischio che Israele corre avvicinandosi agli altri popoli può essere espresso come il rischio di cadere dalla mistica nuziale in una sorta di etica generale.

L'intenzionalità del precetto è quella di stabilire una separazione tra la comunità spirituale dell'elezione e i popoli particolari, e di costituire al contrario una pista di fede verso Colui che ha scelto Israele.

Questo è il punto di vista in cui si colloca il Van Oyen: un punto di vista che elimina la semplice applicazione della categoria etica all'Antico Testamento; si tratta di un inserimento della mistica nuziale in quella dimensione che nella condizione « naturale » dell'uomo è costituita appunto dalla moralità. Sotto quest'aspetto il comandamento è il fondamento del culto.

L'espressione del rapporto tra Dio e Israele in chiave nuziale, che trova la prima espressione formale nell'ordine ad Osea di sposare una prostituta, può essere accusata di macchiare la santità di Yahvé con il fango dell'« umano, troppo umano ». Il Van Oyen offre al riguardo una citazione di Rosenzweig: « Le esperienze di Dio, quando sono delle vere esperienze, hanno in comune di essere le esperienze di un incontro. Se si vuole rimanere nel campo dell' esperienza, non si deve dire alcunché né su Dio, né sull'uomo, ma solo sull'evento che li unisce » (p. 48). Questo criterio può rimanere sul piano della teologia negativa e non raggiungere quello dell'analogia teologica, ma tuttavia ha in sé qualcosa di oggettivamente valido per mantenere non tanto ai concetti quanto alle immagini bibliche la loro pienezza senza cadere nell'antropomorfismo.

In questa prospettiva mistica e nuziale la *tsedeqàh*, la giustizia di Yahvé, rivela il suo significato. La *tsedeqàh* di Yahvé è al di sopra dell' israelita: i comandamenti e le direttive di Yahvé non sono che la forma visibile di questa relazione, della vigilanza amorosa di Dio sulla comunità spirituale Israele.

E' quest'appartenenza alla *tsedeqàh* che permette a Giobbe di chiamare Yahvé alla resa dei conti: poiché egli non arriva più a percepire la *heséd* di Dio, per lui la sorgente della vita si è chiusa. E Dio parla a Giobbe nella *tsedeqàh* e, pur rimanendo inaccessibile alla sua intelligenza, si rivela egualmente alla sua fede.

La differenza tra la mistica biblica e la morale ellenica appare nella somiglianza e nella differenza delle due nozioni che emergono come fondamentali nell'uno e nell'altro mondo, quella d'*immagine di Dio* e quella di *coscienza:* « La differenza delle due nozioni, come elementi normativi, risiede nell'accentuazione dell'origine: in Israele un dono di Dio, in Grecia una qualità specificamente umana» (p. 63). L'*imago* ha un carattere fortemente relazionale, indica il fondamento antropologico dell'elezione e dell'alleanza, la condizione umana che l'alleanza restaura.

L'*imago* può essere oscurata; e ciò conduce non ad una perdita del modo umano di esistenza, all'imbarbarimento, ma all'alterazione della relazione costitutiva dell'uomo con Dio, al peccato - morte. Se è interdetto a Israele di farsi un'immagine di Dio, è perché Israele deve dare forma nel suo comportamento all'immagine del suo Dio. Colui che abbandona il cammino della santificazione, cade in po-

tere della sventura, perché ha abbandonato la via della vita. Peccato e castigo non sono però, secondo il Van Oyen, collegati in linea diretta: il peccato e il castigo sono posti in rapporto dall'intervento di Dio, che indurisce il cuore e permette che si compiano altri peccati. I nuovi peccati, scatenati dall'atto di Yahvé, sono il castigo del rifiuto della santificazione.

La coscienza greca indica la razionalità del comportamento e conserva, nel risultato, i limiti originari del rapporto ragione-natura. Il giusto sofferente della *Repubblica* platonica soffre questo limite.

L'*imago* biblica è il legame originario dell'uomo con il Dio creatore e precontiene in sé il rapporto con il cosmo: la relazione tra l'uomo e Dio determina quella tra l'uomo e la natura.

Il peccato non appare come irrazionalità, ma come fuga da Dio e perdita della pace con la creazione.

Il peccato è un « evento », una scelta: una scelta che « rimonta al sinistro avvenimento nel corso del quale l'uomo è entrato in possesso della conoscenza del bene e del male » (p. 69). L'indifferenza dell'arbitrio è una conseguenza storica del rigetto che l'umanità libera ha fatto della sua libertà.

L'uomo è rimasto immagine di Dio e signore del mondo perché è sempre capace di eventi totali, che determinano il suo rapporto con la natura e il corso della storia; ma non è più immagine nel senso originario perché non può più parlare con Dio. Tuttavia Dio parla ancora ai suoi giusti e fonda in Israele il nuovo soggetto che parla a Dio.

La parte in cui viene fissata la struttura mistica dell'« etica » veterotestamentaria è la più importante di questo libro, in cui un credente respira veramente la Bibbia della fede. In successivi capitoli il Van Oyen presenta l'etica della Toràh, dei profeti, dei libri sapienziali; l'etica sociale e politica.

In questa parte l'analisi del Van Oyen offre minori elementi di interesse che nella parte generale, in cui stanno la qualità e la validità del saggio. Idea centrale rimane il carattere derivato del culto rispetto alla Toràh: il culto manifesta la relazione di cui la Toràh è l'espressione primaria. Ma la Toràh esprime l'assolutezza del possesso divino di Israele, dà parola, riservata e dissimulata, alla « passione divorante » di Dio per Israele: è il nucleo mistico incandescente della relazione d'amore che si rivela e si cela nei comandamenti apodittici.

Il quadro interpretativo del Van Oyen fa sentire talvolta la sua forza in casi particolari come nella lettura del sabato.

Il Van Oyen vede nel sabato un segno escatologico: non è infatti il sabato per il culto, ma il culto per il sabato. La conseguenza del primo peccato ha colpito il suolo ed ha segnato il rapporto tra uomo e terra con il segno della fatica. Il sabato è così la profezia della liberazione totale dell'uomo dalla necessità. L'aspetto liturgico segue all'aspetto profetico e sociale. In questa direzione il Van Oyen si rifà piuttosto alla lettura del Deuteronomio 12, 9, che a quella del documento sacerdotale del Genesi. Così risulta in nuova luce anche l'interpretazione che Gesù dà del « sabato per l'uomo », cioè come tempo propizio per il gesto di liberazione.

Il Van Oyen rifiuta, conseguentemente, ogni frattura tra Toràh e profeti: « E' una moralità da gran tempo nota che viene di nuovo inculcata al popolo » (p. 134). I profeti sono il « cuore » d'Israele ed accusano Israele riguardo alla fedeltà all'alleanza. Essi spezzano ogni finitizzazione e materializzazione del rapporto con Yahvé; lo riconducono alla relazione essenziale, alla restaurazione dell'immagine in ciascun israelita. In tensione continua contro l'eccesso di confidenza attribuito al meccanismo del culto, i profeti insistono sull'alto significato dei comandamenti morali, che sono divenuti il privilegio benedetto del popolo. Un secondo spostamento del contenuto etico presso i profeti è nell'esigenza di aiutare e soccorrere i po-

veri e gli oppressi. Ma ciò è anche connesso ad un nuovo concetto di povertà, vista come la situazione sociale emblematica della condizione spirituale dell'alleanza, e quindi come aperta alla restaurazione dell'*imago*. E' in questa prospettiva che i profeti possono giungere al concetto di sofferenza sostitutiva: nella sofferenza può esistere una potenza di intercessione per gli altri.

I capitoli sui sapienziali e quelli sulla morale sociale e politica hanno carattere più espositivo e non aggiungono molto a questa lettura dell'« etica » veterotestamentaria nella luce dell'*unio mystica* tra Dio e la comunità spirituale che appare in Israele.

G. B. B.

JACQUES ELLUL: « L'APOCALYPSE, ARCHITECTURE EN MOUVEMENT » - Desclée, Paris 1975, pp. 272.

Il genere letterario di questo testo è di difficile identificazione: si tratta di un commento all'Apocalisse, ma di natura non esegetica e nemmeno formalmente teologica. L'autore si rapporta al suo testo ponendo da lato le interpretazioni che in due millenni l'Apocalisse ha suscitato, e sembra ritenere possibile una comprensione immediata del testo e del significato dei simboli, come se essi non avessero storia. Ciò è imputato « ad un'applicazione del metodo strutturale» (p. 11). E tuttavia egli non accetta il testo come ultimo oggetto, vuole risalire a ciò che l'autore « ha voluto dire » (ib.). In concreto, il metodo intrapreso dall'autore ha come primo principio l'oggettività ed univocità del simbolo, che appare quasi come un *objectum naturae*, legato da un rapporto naturale, immediato al significato.

Esaminando la retroversione dei simboli, si ha molto spesso l'impressione che il loro universo di significanza sia determinato unicamente da una concezione teologica dell'autore. E' difficile che il settenario dei sigilli indichi la storia dell'umanità e quello delle trombe l'incarnazione: l'argomento che la tromba è un segno dell'arrivo del re non sembra particolarmente convincente. Così è difficile comprendere perché i cavalieri di Apocalisse 9, 16-21 significhino la predicazione di penitenza e in particolare quella del Battista (p. 78); perché il « piccolo libro » sia il Vangelo; perché la misurazione del tempio di Apocalisse 11, 1 rappresenti « la presa di coscienza, il discernimento » del corpo di Cristo (p. 79); perché il fatto che il cortile sia calpestato dalle nazioni voglia dire che « la conoscenza di Gesù da parte delle nazioni non è possibile durante l'Incarnazione » (p. 80); ed infine perché i due testimoni siano Gesù Cristo, in quanto espresso in due soggetti autonomi e distinti: Israele (l'Israele che non crede in Gesù Cristo) e la Chiesa (p. 81). E l'elenco si estende per tutta la lunghezza del libro... Inoltre i medesimi simboli ricevono talvolta due diverse interpretazioni: così i cavalieri corrispondono anche « al fuoco che Gesù viene a gettare sulla terra » (p. 78), e i due testimoni sono anche « le due dimensioni concernenti Gesù Cristo: Figlio dell'Uomo e Figlio di Dio » (p. 80).

Raramente la lettura dei simboli ricopre un'area di lettura tradizionale: così è opinione esclusivamente propria dell'Ellul che la Donna di Apocalisse 12 sia « l'umanità tutta intera » (p. 85) e che i tre « vae » di Apocalisse 8, 13 vadano visti: il primo come il fatto che « la creazione intiera è messa in questione quando il Creatore mette se stesso in questione, per entrare nella via della non-potenza, del Giudizio che ricade su Lui stesso » (c. 9); il secondo come « la morte di Dio in Gesù Cristo » (c. 10); il terzo come « la realizzazione del disegno di Dio nell'essere più debole e sprovveduto » (p. 99).

Quest'interpretazione dei tre « vae » esprime l'intelaiatura concettuale entro

cui l'Ellul situa la lettura dei simboli dell'Apocalisse: una teologia della *kénosis* di Dio. Il Dio dell'Apocalisse è « il Dio che si spoglia dell'essere Dio. Dio cessa d'essere Dio e diventa uomo » (p. 70). Si tratta di un luogo comune delle nuove cristologie, alternativo a quello di Gesù uomo che diviene « Il risorto ».

Ma è singolare che questo tipo di teologia si ponga come criterio ermeneutico di un libro ad esso così poco incline come l'Apocalisse.

La lettura dei castighi cosmici dell'Apocalisse è infatti esclusivamente propria dell'Ellul: « Se il creatore non è più là per mettere un freno alle potenze, allora esse sono scatenate » (p. 70). Il disordine del mondo è un frutto delle dimissioni di Dio dal suo ruolo cosmico: Dio diviene impotente e perciò l'ordine del mondo è sconvolto. Lungi dall'esprimere la potenza di Dio e del suo Cristo, i flagelli apocalittici indicano la loro assoluta impotenza. Come accade in tutte le teologie kenotiche, ci si trova in un dramma intradivino in cui Dio diviene non tanto uomo, quanto non Dio, in modo che Dio può giudicare Dio: « Dio ha giudicato Dio, Dio ha condannato Dio, Dio ha preso su se stesso la totalità del male e del peccato dell'uomo » (p. 113). Tali accenti si trovano già nella soteriologia di Lutero.

E' inevitabile che in questa prospettiva l'Incarnazione perda significato: il dramma intradivino causa la redenzione dell'uomo, cancella il male dal mondo, perché intradivino.

Ciò è espresso in una formula particolarmente significativa dall'Ellul: la redenzione è opera di Dio solo (p. 229). Il ruolo dell'umanità di Cristo può essere dimenticato, perché l'umanità è la semplice struttura della *kénosis* divina, la negatività di Dio: « Sulla croce tutto è stato compiuto, ma senza alcuna partecipazione dell'umanità, se non quella di Erode, di Pilato, di Giuda e dei soldati. Essa è rigorosamente ed assolutamente l'opera di Dio » (ib.).

E' veramente, questo dell'Ellul, un caso singolare e rivelatore di quanto la teologia kenotica possa fare a meno dell'umanità di Cristo.

L'Ellul ritrova la direzione e il senso della teologia di Lutero: ne segue, conseguentemente alla tesi centrale della teologia luterana, una svalutazione totale dell'azione umana e della storia. La « nuova creazione », il frutto della *kénosis* divina, è mediata radicalmente dalla « negatività » di Dio: poiché Dio si è « negato » nel vecchio mondo, il nuovo mondo, il mondo futuro che scaturisce dalla mediazione della negatività divina, è radicalmente altro dal precedente: « L'annientamento porta su tutto: natura, umanità, storia e potenze » (p. 227). La storia umana non ha altro esito che Babilonia.

Luterano ortodosso, l'Ellul nota che « questa era una volta la grande differenza tra la teologia cattolica e la teologia protestante » (ib.). Egli vede Teilhard de Chardin come l'esito conseguente della dottrina cattolica quale negatrice dell'« annientamento » posto tra vecchia e nuova creazione, « ma ora — lamenta — una grande parte dei teologi protestanti ed il Concilio Ecumenico sono a loro volta caduti in quest'errore » (p. 226).

Tuttavia nella storia è presente la nuova creazione: e questo ha un effetto storico: dopo Cristo il male, fisico e morale, non può essere « più che un'infezione superficiale » (p. 118). L'uomo non può essere più preda del caos e del nulla.

Ma ciò è un semplice effetto della *kénosis* divina, non dell'opera umana: è un semplice riflesso sulla storia dell'atto salvifico, cui la storia non partecipa.

La non-partecipazione dell'uomo all'atto salvifico è tale che diviene problematica persino la nozione di Chiesa. La fine del mondo è la fine della Chiesa: « La Chiesa non esiste più nel regno di Dio » (p. 125). Prima, « la Chiesa era messa a parte per essere il luogo privilegiato in cui Gesù Cristo era riconosciuto come Signore » (ib.). La Chiesa è dunque una realtà mondana, che ha solo portato nella realtà mondana il riferimento a Cristo: anche su di essa scende la spada del nulla, che divide la vecchia dalla nuova creazione. Ciò mostra, an-

cora una volta, che la « nuova creazione » è solo un fatto intradivino, un diverso stato di Dio rispetto al mondo, « la misteriosa inserzione della non-potenza di Dio » (p. 124). Ma perché l'Apocalisse continua a parlare di flagelli, anche nelle parti che, secondo l'Ellul, implicano che la redenzione sia già compiuta? L'Ellul offre ora una diversa spiegazione: i flagelli sono ipotetici. sono i « giudizi di Dio sulla storia, che avrebbero dovuto compiersi se Dio avesse guidato questa storia e lasciato gli uomini a se stessi » (p. 153).

La *kénosis* intradivina suscita nella storia le potenze, « un certo numero di forze astratte », i quattro cavalieri che sono appunto « i primi quattro componenti della storia: la storia degli uomini è fatta dal frammischiamento del potere politico, dei poteri economici, delle forze della distruzione, della morte e infine della parola di Dio » (p. 157).

La *kénosis* intradivina appare, nella predicazione, frammischiata ai poteri che essa ha suscitato. Tutto ciò si conchiuderà con l'« annientamento » di essi. Ma come conciliare il Dio della *kémosis*, il dio amore-non violenza, con questa prospettiva di annientamento radicale?

L'Ellul giunge conseguentemente alla negazione della dannazione: il giudizio di Dio non riguarda gli esseri umani (p. 165), il giudizio di Gesù non comporta dannazione (p. 126). Sono le potenze ad essere annullate: « Solo il Niente è annientato. Nella seconda morte non ci sono più uomini, non ci sono più vite, ci sono le opere malvagie dell'uomo, vi sono Satana e il diavolo, vi sono le incarnazioni (inventate dall'uomo) di tali potenze, vi è la Morte. Nulla più » (p. 223). Il demonio è dunque il Nulla, la maschera della negatività divina.

E' possibile esporre il pensiero dell'Ellul senza fare alcun cenno sostanziale all'Apocalisse. Non è dall'Apocalisse che questo pensiero è nato, non avendo dimensioni esegetiche e rifiutandole. Mostra comunque una nuova popolarità dell'Apocalisse; altrimenti il « libro oscuro » non sarebbe stato scelto come *corpus* di sostegno di un rivestimento ad esso così estraneo.

Privo di prudenze proprie di teologi più scaltriti, il saggio dell'Ellul rivela tuttavia abbastanza bene le implicazioni più radicali della teologia kenotica, dalle sue origini luterane alle sue sistemazioni attuali.

G. B. B.

PIERRE PRIGENT: « FLASH SUR L'APOCALYPSE » - Delachaux et Niestlé, Neuchâtel - Paris 1974, pp. 114.

Il testo del Prigent non è un commento dell'Apocalisse, ma semplicemente la segnalazione di un criterio ermeneutico e la sua messa alla prova in alcuni punti nodali del testo.

Il criterio ermeneutico afferma che l'Apocalisse è una « riflessione sul culto » (p. 110) e che « il culto è l'anticipazione della fine, del giudizio e del Regno » (ib.).

Il criterio ermeneutico comporta dunque sia una lettura culturale dell'Apocalisse sia una lettura apocalittica del culto. E' su questo punto che l'autore torna in modo particolare: il linguaggio liturgico è il vero linguaggio apocalittico cristiano, è cioè la trasformazione di questo nel passaggio dallo stato giuridico a quello cristiano, dal Dio semplicemente atteso, e perciò del tutto ignoto, alla rivelazione del Mistero, alla dialettica del « già » e del « non ancora ».

La tesi dell'autore è una tesi che merita un approfondimento maggiore, ma è ricca di fascino, sia per l'ermeneutica del culto sia per l'ermeneutica dell'Apocalisse. Il culto cristiano può infatti essere interpretato come un'apocalisse, come una partecipazione al culto nella città dei Santi, alla città che è culto. Qui la testimonianza dell'Apocalisse potrebbe fondersi appunto con la testimonianza di Ebrei come fondamento della liturgia

cristiana. Recuperare questa dimensione del culto è recuperare la sua proprietà cristiana, la sua differenza dal culto pagano e da quello ebraico. Nel momento in cui la perdita del senso del Mistero del culto ha dato origine all'effimera manifestazione di un culto secolarizzato, ma in cui la tendenza a trasformare il simbolo liturgico in una dimensione festosa o comunitaria empiricamente percepibile comincia a produrre i suoi disastri, la tesi a cui approda il libro del Prigent ha un suo commento efficace nell'attualità.

Tuttavia l'autore non ha voluto scrivere l'ermeneutica apocalittica del culto se non partendo dall'ermeneutica dell'Apocalisse. Il suo sforzo è quello di ritrovare delle tracce cultuali nell'Apocalisse, per mostrare come Giovanni abbia unito nelle grandi visioni l'evento letto in cielo con il culto celebrato sulla terra.

Per il Prigent i capitoli 4 e 5 dell'Apocalisse sono ricalcati su una liturgia del cristianesimo primitivo ispirata da una liturgia giudea. A suo avviso siamo di fronte ad uno dei documenti più antichi del Cristianesimo. Il fondamento della dimostrazione non è tuttavia, nella forma in cui esso è esposto, del tutto convincente: è piuttosto una suggestione che una dimostrazione. L'Apocalisse si rifarebbe qui alla liturgia giudaica del mattino: lodi per la creazione, benedizione per la legge, confessione di fede, benedizione per la redenzione. Il libro VII delle *Costituzioni apostoliche* ha conservato la trasposizione cristiana di questa preghiera giudaica. Ma le *Costituzioni Apostoliche* sono del secolo IV, e lo svolgimento della liturgia giudaica del mattino è conservato in un documento del secolo IX.

Anche se certamente conservano tradizioni molto più antiche, questi testi da soli sono insufficienti a mostrare un preciso riferimento liturgico del testo dell'Apocalisse.

Ci sembra troppo dire che vi si trova la traccia della « più antica liturgia cristiana della storia » (p. 40). Ma l'esempio fornito dal Prigent all'interno del suo criterio ermeneutico potrebbe valere invece in senso inverso: cercare l'influenza dell'Apocalisse sulla liturgia cristiana.

L'anafora cristiana riproduce il movimento descritto: la lode per la creazione e la signoria del mondo, il *Sanctus* che la conclude, la lode per la redenzione, che termina nella consacrazione eucaristica. La epìclesi, che comprende il riferimento alla santificazione dei fedeli, terrebbe il ruolo della professione di obbedienza e di fede, lo *shema Israel.*

La lettera liturgica dell'Apocalisse è usata dal Prigent anche per l'interpretazione del regno dei mille anni (20,4). Poiché la tradizione rabbinica riteneva che quella di mille anni sarebbe stata la misura della vita terrestre di Adamo, se egli non avesse peccato, il millennio dell'Apocalisse indica che la vittoria di Cristo ha reintrodotto l'uomo nel paradiso.

L'autore non può dare al millennio che un valore simbolico: i sacramenti aprono le porte che il peccato di Adamo aveva chiuso ed offrono, per anticipazione, il godimento dei beni che saranno la benedizione del regno finale. Il millennio è dunque la Chiesa nella storia in quanto riceve e dona i sacramenti, nuovo albero della vita. Ma si può obiettare a tale tesi che il vero culto nell'Apocalisse è il culto celeste. Esso è espresso nelle forme del culto terrestre, ma resta il fatto che il culto di cui l'Apocalisse parla è il culto nella città di Dio, anche se sono le preghiere dei santi sulla terra che vengono offerte a Dio. Il regno dei mille anni indica piuttosto la partecipazione dei cristiani della città celeste al governo delle cose del tempo che è fatto da Cristo, Messia intronizzato. Del resto, l'albero della vita è situato da Giovanni nella città di Dio in cielo, non nella Chiesa sulla terra. Vedere nel millennio la partecipazione ai sacramenti non sembra ben situarsi nell'insieme e nelle caratteristiche proprie dell'Apocalisse.

Potrebbe avere più fondamento la tesi che vede in Apocalisse 22, 6 un riferimento all'assemblea eucaristica, in ragione della somiglianza delle espressioni del testo con le formule

cultuali del capitolo 10 della *Didaché*.

Il *Maranatha* e l'invito agli impuri a restare di fuori sembrano veramente presentare un riferimento ad un contesto eucaristico.

La *Didaché* associa in chiave liturgica, come già Paolo, l'Eucarestia ed il ritorno del Signore. E il Prigent ricorda giustamente il riferimento escatologico presente nei racconti dell'istituzione eucaristica. Giovanni non descrive la seconda venuta del Signore, ma pone, a questo punto, la rievocazione del riferimento a tale venuta presente nella celebrazione eucaristica. Qui i partecipanti comunicavano con il mistero della venuta di Cristo glorioso, della sua « presenza reale », per usare i termini che saranno della teologia molti secoli dopo.

Il libro del Prigent è un'utilissima suggestione per ritrovare, fuori del formalismo e del secolarismo, il senso, la direzione escatologica dell'Eucarestia e, in essa, il valore di anticipazione dell'ultimo giorno, di « incontro con il Signore che viene » che hanno tutti i sacramenti.

G. B. B.

LESLIE W. BARNARD: « ATHENAGORAS: A STUDY IN SECOND CENTURY CHRISTIAN APOLOGETIC » - Beauchesne, Paris 1972, pp. 183.

E' questa, del Barnard, una guida alla scoperta delle qualità filosofiche e teologiche di uno degli apologeti del secondo secolo, Atenagora. Atenagora non ha lasciato traccia di sé nella teologia patristica: la sua presenza nel pensiero cristiano comincia, in occidente, con l'edizione a stampa delle sue opere (1541 per il *De Resurrectione*, 1557 per la *Legatio*). Questa lunga eclisse è un problema, specie in riferimento alla qualità del pensiero e dello stile: non esiste certo alcun velo sull'ortodossia di Atenagora, le sue espressioni in materia trinitaria sono tra le più precise ed equilibrate della patrologia prenicena. Anche sulla figura di Atenagora nulla è nato, e la sua appartenenza alla Chiesa alessandrina, affermata nel V secolo da Filippo di Side, è congetturale. Forse è la stessa novità del ruolo di Atenagora, che è quello di presentare al mondo greco - romano il cristianesimo e di farne la difesa con le stesse categorie di pensiero della cultura dominante, ad essere anticipatrice rispetto all'insieme della realtà ecclesiastica. Forse è proprio questo non inserimento in una tradizione che può suscitare qualche dubbio sull'origine alessandrina di Atenagora e dare qualche credito alla sua qualifica di Ateniese, riportata nel manoscritto che ha conservato le sue opere. E' proprio ad Alessandria che inizia il contatto intellettuale sistematico del cristianesimo con la cultura ellenistico-romana. Se fosse esatta la notizia di Filippo di Side che vede in Atenagora il maestro di Clemente Alessandrino, allora la tradizione alessandrina avrebbe conservato il suo ricordo. Sembra più probabile che Atenagora, pur profondamente inserito nella tradizione ecclesiastica, non vi avesse però né l'autorità del vescovo né quella del *didáskalos:* la qualità teologica del suo pensiero doveva apparire solo molti secoli dopo la sua morte.

L'esposizione del Barnard permette di riconoscere in Atenagora il primo teologo cristiano.

In lui comincia lo sforzo di garantire l'identità della dottrina rivelata pur trasponendola in un linguaggio che non è più quello originario, ma quello della filosofia e della cultura circostante. Alcune soluzioni da lui esposte si ritrovano poi in S. Tommaso. Basti pensare alla ferma difesa dell'unità dell'anima e del corpo come parti essenziali costitutive dell'uomo o agli argomenti con cui Atenagora dimostra la necessità della Rivelazione per conoscere le verità religiose.

Dall'esposizione del Barnard risulta già molto matura, anche se non espli-

citata, la coscienza del metodo, cioè dei criteri di rapporto tra il *depositum fidei* ed il pensiero filosofico. Atenagora coglie i punti di contatto tra l'uno e l'altro, ma è molto attento ad impedire che il punto di contatto diventi un'occasione per esporre il dato rilevato secondo il senso del pensiero filosofico. Atenagora avverte che le diversità più radicali sono nascoste nelle affinità più sicure e più reali.

Diciamo la coscienza del metodo perché Atenagora rivela un medesimo modo di procedere anche trattando questioni diverse. Ad esempio, il Barnard sottolinea la conoscenza, forse diretta, che Atenagora ha di Platone e il suo riferimento alla Media Accademia, da cui si differenzia però tanto più fermamente quanto più adotta formule ad essa vicine.

Egli si difende dall'identificazione di Dio con il Bene, perché avverte il rischio di emanatismo che è implicito in tale identificazione. Dio non è espresso totalmente dall'idea del Bene. Invece « la bontà gli è annessa e coesistente con Lui come una superficie con il corpo ».

Con ciò egli pone la trascendenza di Dio rispetto alle Idee e quindi fonda l'impossibilità di un possesso razionale del divino. I termini neoplatonici (*próodos, epistrofé, exitus* e *reditus,* che S. Tommaso porrà a frutto ancora nella struttura della *Summa theologiae*) non sono da lui usati, nota il Barnard, perché potrebbero avere un senso emanatista.

D'altro lato, nota ancora il Barnard, Atenagora nel suo approccio a Dio non usa il linguaggio della *via negativa* proprio della scuola platonica. Per descrivere la trascendenza di Dio egli usa il termine « non originato » (*aghénnetos* e, indifferentemente, *aghénetos*) che indica l'immutabilità divina. Ma se usa la struttura negativa negli attributi che riferisce a Dio, mantiene tuttavia il carattere positivo dell'enunciato, pur nella forma negativa dell'enunciazione. Del resto, i filosofi vengono usati solo per dimostrare l'unità di Dio, contro l'accusa di ateismo che il rifiuto del culto degli dei suscitava contro i cristiani. La natura di Dio, per Atenagora, è conosciuta solo dalla Rivelazione ed egli non usa mai i filosofi come una sorgente di conoscenza della divinità. Il loro contributo è soprattutto invocato come mezzo polemico contro il politeismo della religione civile.

La stessa attenzione a preservare nel linguaggio dei filosofi l'identità della Rivelazione appare nella dottrina trinitaria. Diversamente da Giustino, Atenagora non fonda la divinità del Figlio sulla denominazione di Figlio, ma su quella di Logos: il Logos è la mente e la ragione del Padre. Atenagora preferisce così usare come definizione della proprietà personale termini che di per sé si applicano alla Divinità come tale; egli evita così ogni possibile tentativo di subordinare il Figlio al Padre, perché Figlio. Questa forte sottolineatura della divinità del Logos mediante la transignificazione di un linguaggio conveniente all'essenza divina conserva un elemento essenziale della teologia cristiana, contro la tesi che il Logos sia una mera precondizione della creazione, posta dal Padre a tale fine.

Come ha percepito il pericolo della concezione emanatista latente nella dottrina platonica delle Idee, così Atenagora ha avvertito il rischio di una concezione puramente cosmica del Logos. E' ad Atenagora che dobbiamo le formule più attente ed equilibrate degli apologisti in materia trinitaria. Egli parla così delle Persone divine, come aventi « il loro potere nell'unità e il loro ordine (*táxis*) nella diversità ». Le formule trinitarie di Atenagora sono significative per la loro integrità ed il loro equilibrio: « Il Padre e il Figlio sono uno. Il Figlio è nel Padre e il Padre è nel Figlio attraverso l'unità e la forza dello Spirito » (*Leg.* 10); « noi parliamo del suo Logos come Dio e Figlio ed ugualmente dello Spirito Santo, uniti secondo il potere, divisi secondo l'ordine » (*Leg.* 24).

Nella prima formula è espressa la *circumcessio* delle Persone divine e lo

Spirito Santo come unità del Padre e del Figlio, in termini che anticipano la teologia agostiniana dello Spirito Santo come Dono o Amore; nella seconda formula abbiamo una sicura formulazione dell'unità e della diversità nella Trinità.

Un'altra espressione usata da Atenagora (e lo sarà anche da S. Agostino) è *koinonía, communio.* Il termine descrive in Atenagora la relazione tra le Persone (la *circumcessio*) e non invece la loro comune natura.

Atenagora è anche il primo teologo che tenta di esprimere il modo di origine dello Spirito Santo. Il termine usato è *apórroia,* effusione, che è derivato dalla descrizione della Sapienza divina fatta in *Sapienza* 7, 25. Lo Spirito Santo è un'effusione della divinità, che « fluisce e ritorna come un raggio di sole » (*Leg.* 10). Questo è un modo efficace di esprimere anche il ruolo divinizzante che ha lo Spirito Santo nei confronti dei cristiani: « Noi siamo guidati — scrive Atenagora — solo dallo Spirito a conoscere l'unità del Figlio con il Padre, l'unità del Padre con il Figlio, e a conoscere l'unità e la distinzione degli uniti: lo Spirito, il Figlio, il Padre » (*Leg.* 12).

Lo Spirito è colui che ci fa conoscere la Trinità divina; è mediante lo Spirito che siamo uniti ad Essa. Giustamente nota il Barnard che, se Atenagora avesse scritto un trattato teologico per cristiani invece di un'apologia *ad paganos,* probabilmente avremmo avuto uno dei maggiori contributi preniceni alla teologia trinitaria.

Atenagora usa il linguaggio filosofico come mezzo per raggiungere una più accessibile manifestazione del dato rivelato, ponendo estrema attenzione a che il linguaggio usato sia strettamente subordinato all'enunciazione del *depositum* e non si possa in alcun modo conservare nelle parole usate la virtualità culturale che esse hanno nella loro formulazione originaria. E' già un'espressione significativa dell'«ancillarità » della filosofia da parte della teologia, un uso le cui regole non sono esplicitate, ma di cui Atenagora possiede già, come si diceva, un certo metodo che dirige l'attenzione ed avverte dei trabocchetti del linguaggio. La « versione » del discorso cristiano nelle categorie nate dalla filosofia greca è un'opera difficile, in cui l'originalità del rivelato deve costantemente essere salvaguardata.

Lo stesso criterio troviamo nella concezione dell'uomo propria di Atenagora. Nonostante il riferimento costante al platonismo Atenagora sostiene che l'uomo è composto di anima e di corpo, e che ambedue fanno parte della sua integrità. L'immortalità dell'anima diviene perciò, per l'apologista, l'argomento fondamentale per dimostrare la necessità della resurrezione del corpo. L'immortalità dell'anima è dimostrata dal fatto che l'uomo è un essere creato solo per se stesso, e non in ragione di un altro. Poiché il *télos* dell'uomo è immanente all'uomo, nessuna forza naturale può distruggerlo. L'anima è portatrice dell'immortalità perché il *télos* dell'uomo, ossia la contemplazione di Dio, è raggiunto direttamente dall'uomo in quanto anima.

Il Barnard sottolinea efficacemente le caratteristiche proprie del pensiero di Atenagora. Questi « usò la filosofia platonica nella versione della Media Accademia solo finché non v'erano possibilità di conflitto con la dottrina cristiana. Platone non era un Mosè che parlava greco, e nemmeno un cristiano prima di Cristo, ma un pensatore che poteva essere efficacemente utilizzato nella difesa della verità cristiana » (p. 176).

L'approccio di Atenagora è teologicamente più sicuro di quello di Clemente Alessandrino, che vedeva la filosofia greca come omogenea alla Rivelazione cristiana. Il concetto della filosofia come un « pedagogo al Cristo » analogo alla Legge era una via pericolosa: Atenagora non la battè ed anticipò quella che sarebbe stata la soluzione del problema dei rapporti tra teologia e filosofia, quella espressa conclusivamente da S. Tommaso.

G. B. B.

GIUSEPPE TOSCANI: « TEOLOGIA DELLA CHIESA IN SANT'AMBROGIO » (Studia patristica mediolanensia, 3) - Vita e Pensiero, Milano 1974, pp. 460.

Alla conclusione di questo grosso volume il lettore si domanda se il suo titolo sia proporzionato al contenuto. Se di « teologia » doveva trattarsi e questa parola indica ancora una disciplina e un metodo critico e razionale, il lettore rimane a buon diritto disilluso.

Il libro è spesso un riassunto del testo ambrosiano, poco più che un' antologia e una traduzione. Il rilievo critico e problematico non compare che episodicamente e superficialmente. Il vantaggio maggiore è che spesso l' autore, nel testo e nelle note, cede la parola ad Ambrogio, ed allora il fascino dello stile e il vigore originario del testo compensano questo lungo soggiorno nella parafrasi e nella traduzione.

Ma anche l'altro termine del titolo è soggetto a discussione; perché al posto di « Chiesa » si potrebbe leggere « salvezza » o « vita spirituale », o, al limite, nulla; perché ci troviamo di fronte ad una vasta carrellata su tutto l'ordito del *kérigma* cristiano.

« Chiesa » indica un preciso riferimento alla dimensione storica dell'istituzione salvifica. Il riferimento ai ministeri, ai sacramenti, ai rapporti con i poteri politici e con la realtà del secolo costituisce parte essenziale di una « teologia della Chiesa ». E così, sempre legata al contesto storico della salvezza è la tensione tra l'istituzione salvifica ed i singoli cristiani, i problemi cioè posti dalla presenza dei peccatori nella Chiesa e particolarmente nei ministeri.

Ora questi problemi sono trattati assai rapidamente o mancano del tutto; ed in ogni caso la trattazione è sempre risolta mediante la parafrasi del testo di Ambrogio, che non viene mai teologicamente problematizzato.

Eppure i testi citati offrono una messe abbondantissima ad una problematica teologica reale.

Il Toscani ricorre più volte alla tripartizione *umbra - figura - veritas* per indicare la relazione tra le alleanze sia nella *historia salutis* sia nella Scrittura, rimanendo la *veritas* il termine ad un tempo ultimo e originario dell'*umbra* e della *figura*. Ma in quale relazione è la *veritas* con l'*umbra* e con la *figura*? In quali termini si pongono i rapporti tra il Regno escatologico e la Chiesa preesistente? Esiste in Ambrogio qualcosa come lo schema *exitus - reditus*?

Dal testo del Toscani sembra in realtà che la differenza tra l'*umbra* e la *veritas* si situi al livello del *sacramentum tantum*. I segni del Nuovo Testamento hanno un riferimento intenzionale ed una connotazione semantica diretta del Regno che i testi del Vecchio Testamento non posseggono. Ma la differenza non si situa, per Ambrogio, e ciò appare più nettamente proprio sul piano ecclesiologico, anche al livello della *res et sacramentum*. In altri termini, non è la santità cristiana, anche se funzione della medesima *veritas* dell'*umbra*, ad un livello spirituale onticamente ulteriore rispetto a quello del Vecchio Testamento? Solo se questa proposizione è esatta, si ha veramente un'*historia salutis:* la *veritas* discende più profondamente nella realtà, non solo nei *segni*, ma anche negli uomini, cioè nella storia nella sua dimensione reale. All'autore sfugge che la tripartizione *umbra, figura, veritas* ha un senso assai diverso se applicata alla Scrittura o all' *historia salutis*, e quindi alla Chiesa. Solo nel secondo caso assume la densità storica reale, che è espressa nel tema dell'Incarnazione del Verbo e della sua *continuatio* nei cristiani; nel primo caso essa è concepibile con una pura *paideía* del segno e della parola, nella semplice invarianza del contenuto reale. E' in questa prospettiva che, sul piano della stessa Scrittura, si situa la differenza tra tipologia ed allegoria: una differenza

che il Toscani avverte, ma di cui non è in grado di illustrare il significato. La lettera agli Ebrei, che dà valore biblico a tale distinzione, esprime, secondo la cultura paolina, in termini alternativi le istituzioni del Vecchio Testamento (sacerdozio, tempio, sacrificio) e la *teleiosis* del Cristo vittima, sacerdote e sacrificio nel tempio celeste.

Tale tensione paolina è molto lontana dall'allegorismo alessandrino, che, non a caso, non si applica più alle alleanze come tali, ma alla Scrittura che le concerne.

Sviluppa Ambrogio la tipologia, vista appunto come rapporto tra le *res* dell'*historia salutis* e non come rapporto tra le parole della Scrittura nei suoi due Testamenti? Questo problema andrebbe discusso in modo più approfondito, e considerando non solo le parti dell'opera di Ambrogio che lo tematizzano direttamente, ma anche quelle che portano conclusioni che hanno incidenza su di esso.

Il Toscani sottolinea come Ambrogio tratti in parallelo il rapporto Cristo-Chiesa e il rapporto Verbo-anima. Ma l'impressione che si ricava dalla lettura dei testi, è che, in realtà, il primo tema sia subordinato al secondo o, meglio, che la relazione visibile e storica tra Cristo e la Chiesa sia il presupposto della relazione interiore tra Verbo ed anima: il rapporto Cristo-Chiesa, in ragione della sua stessa storicità, finirebbe così per costituire il simbolo storico di una realtà, che è *in re* il rapporto Verbo-anima.

La differenza tra le due coppie è che la prima fa riferimento al corpo e alla storia, la seconda no. Il tema della generazione del Verbo nell'anima, che doveva avere fortuna nella mistica renana, come ha sottolineato H. Rahner, non comporta alcun riferimento storico-corporeo, nemmeno quello escatologico. La maternità corporea di Maria diviene il simbolo della maternità interiore e spirituale dell'anima. L'Incarnazione diviene l'archetipo della nascita interiore, mentre la Resurrezione e l'escatologia non sembrano avere una funzione specifica in questa concezione della divinizzazione.

Da Ambrogio si ricaverebbe dunque un *itinerarium mentis in Deum*, una mistica, ma a prezzo tuttavia di una de-storicizzazione della salvezza: la storia (e così il corpo) sarebbe il portico di un edificio che si compie solo nell'interiorità della persona. In questo senso, si potrebbe dire che il pensiero di Ambrogio comporti una forte ellenizzazione del cristianesimo.

Comunque non tutti gli elementi che lo stesso Toscani sottolinea concorrono a questo quadro: la stessa forte sottolineatura dei *moralia*, il costante riferimento alla mistica nuziale, la stessa rigorosa ortodossia della cristologia antiapollinarista.

Il problema teologico si situerebbe proprio a questo punto: il riconoscimento dei due poli, la filosofia ellenistica, storica e soprattutto neoplatonica, con la sua mediazione cristiana nella tradizione di Origene da un lato, e il dato rivelato dall'altro.

Come si situa Ambrogio tra le due culture? Non si può ridurre l'influenza del pensiero greco solo agli autori pagani: *è attraverso una « cultura cristiana » che tale influsso è mediato.* E non si può non sottolineare l'impatto di tale cultura, che toccò persino il padre del monachesimo copto, Antonio, ed il maggior teorico ellenico del monachesimo, Evagrio. Questa cultura è sempre sottoposta ai punti qualificanti dell'ortodossia nicena, ma offre egualmente le categorie della costruzione teorica della « teologia » di Ambrogio.

L'*historia salutis* è del resto il punto più difficile dell'impatto della rivelazione con un pensiero, come quello greco, in cui il tempo era irrilevante e decadente e in cui il divino era perciò concepito come contrario/contraddittorio al cosmico e all'umano.

Gli schemi temporali dei Padri sono di due tipi: se indicano il tempo « naturale » (quello delle « sei età »), lo qualificano una decadenza; se indicano i tempi della salvezza (*ante legem, sub lege, sub gratia*), indicano un progresso, ma non hanno riferimento alla storia comune. E' eviden-

te che Ambrogio non esce da questi schemi, prevalenti dopo Ireneo.

Ma allora, forse, la ricerca d'una teologia della Chiesa in Ambrogio va compiuta nella direzione opposta a quella seguita dal Toscani. E' nei riferimenti alla Chiesa visibile, ai ministeri, ai sacramenti, alla morale ed ai rapporti con il potere che è più coglibile l'irridueibilità del fatto ecclesiale alla cultura dominante, anche a quella parte di essa che nasce da una mediazione con il fatto cristiano.

Vi è del resto un punto formalmente diverso dall'*historia salutis* (ma che ne costituisce il fondamento) in cui appare il limite cui una lettura impropria dell'*omooúsios* conduce già nello stesso secolo di Nicea. Ambrogio sottolinea l'unità delle operazioni *ad extra* della Trinità come una conseguenza implicita nell'ortodossia nicena.

E' significativo che, quando si ritroverà (Anselmo di Havelberg, Gioacchino da Fiore) una considerazione propriamente storica della salvezza, la dottrina della crescita della Rivelazione nella storia e della storia nella Rivelazione prenderà la forma di una appropriazione dei tempi della salvezza alle persone trinitarie. Il Toscani, pur sottolineando l'assoluta mancanza di distinzione teologica del ruolo diverso delle Persone divine nella salvezza, ritrova in Ambrogio delle distinte attribuzioni alle Persone divine nell'*opus salvificum*. Sono tuttavia i medesimi effetti che vengono attribuiti. Il *modus loquendi* della Scrittura non è abbandonato, ma è sacrificato al *theologoúmenon* dell'indistinzione delle Persone divine nelle operazioni *ad extra*. Questo, del linguaggio trinitario, è un esempio della tensione, non risolta in Ambrogio, tra la Scrittura e la cultura dominante, che riesce anche ad esprimere una « cultura cristiana », cioè a mediare se stessa con la Rivelazione.

Uno studio teologico sui Padri dovrebbe appunto porre in luce quella nuova problematica tra Rivelazione e storia che è così caratteristica del nostro secolo. Solo esposta ad un esame critico e ad un'interrogazione serrata, la parola dei Padri diviene per noi attuale: esempio illustre, tra gli altri, della tensione fra Rivelazione e storia e delle difficoltà che si impongono a quanti affermano questo problema sul piano teologico.

G. B. B.

AA. VV.: « POLITIQUE ET THÉOLOGIE CHEZ ATHANASE D'ALEXANDRIE »

(actes du colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973 edités par Charles Kannengiesser) - Beauchesne, Paris 1974, pp. 394.

La figura di S. Atanasio emerge nella sua potenza e nel segno spirituale di cui è portatrice in questi saggi, in cui, paradossalmente, Atanasio è ancora oggetto di passione ed ispira interpretazioni in cui sono in gioco orientamenti e valori essenziali.

Nessuna figura più della sua è connessa alla dimensione dogmatica, alla determinazione della fede della Chiesa in proporzioni che, espresse nel linguaggio del tempo, esprimono il significato essenziale della Rivelazione e divengono norme di presenza o di esclusione dalla Chiesa.

Due temi appaiono centrali in questa raccolta di saggi: il tema dogmatico centrato soprattutto attorno all'*omooúsios*, ma con riferimenti anche alla cristologia e alla soteriologia atanasiana, ed il tema politico, cioè la relazione di Atanasio con il potere imperiale.

Nel colloquio due studi ripropongono le posizioni degli oppositori di Atanasio. I meleziani sono oggetto di uno studio da parte di A. Martin, in cui Atanasio è chiamato « l'évêque pharaon » (p. 56) sull'autorità di Eusebio di Nicomedia. La Martin accetta le

accuse mosse in occasione del concilio di Tiro dai meleziani ad Atanasio, l'immagine che di Atanasio forniscono i suoi oppositori; ma non offre altro che la ripetizione delle loro accuse.

L'unico elemento nuovo portato è la loro formulazione contenuta nei papiri editi dal Bell. Del resto, la Martin ammette che il « focolaio di resistenza » dei meleziani ad Alessandria non fu spento tanto dalla vigorosa azione di Atanasio, quanto dal « passaggio degli ultimi vescovi meleziani all'arianesimo ». Nulla di nuovo sembra aggiungere il saggio di William G. Rusch su Filostorgio, l'autore ariano di una storia ecclesiastica.

Lo scritto del Girardet interpreta il concilio di Arles come un elemento della procedura che avrebbe dovuto condurre ad un processo penale contro Atanasio divenuto *homo privatus*, qualora i vescovi d'occidente avessero riconosciuto la sua scomunica pronunciata per la prima volta a Tiro nel 335.

Di grande interesse è lo studio di Leslie W. Barnard sui rapporti tra Atanasio, Costantino e Costanzo. Atanasio, secondo il Barnard, ha verso l'imperatore lo stesso atteggiamento di Eusebio e ne riconosce il diritto ad intervenire nelle questioni ecclesiastiche. Tuttavia egli percepisce successivamente l'affinità dottrinale tra la concezione dell'imperatore che ha Costanzo (e che è l'esercizio pratico della dottrina svolta nella *Laus Costantini)* e l'arianesimo.

Così nella *Storia degli Ariani*, scritta per i monaci, egli attacca tale concezione ed offre la prima grande affermazione della libertà della Chiesa. Il Barnard nota, tuttavia, che sarebbe un errore attribuire ad Atanasio « un dualismo veramente costruito... di fatto Atanasio, nonostante le sue formulazioni dure, non rifiuta all'imperatore il diritto di intervenire negli affari della Chiesa, quando quest' intervento è giustificato » (p. 143). Il tema delle relazioni tra Chiesa e Stato non è infatti trattato teologicamente in Atanasio: le formule ostili all'intervento dell'imperatore sono soprattutto legate alla direzione e alla forma di quest'intervento.

Il saggio di Charles Pétri sui rapporti fra Atanasio e la sede romana offre un'esposizione rimarchevole del sostegno dato dalla sede romana alla *causa Athanasii.* Tale sostegno venne meno solo durante l'esilio di Liberio, giunto dopo un fermo appoggio dato contestualmente alla *causa Athanasii* ed all'ortodossia nicena. Liberio, nota il Pétri, « s'occupò un po' di più di difendere la dottrina che la persona dell'Egiziano sacrificò nel pericolo per cercare di salvaguardare l'essenziale dell'altra » (p. 126). Per quanto le critiche alla persona di Atanasio fossero motivate dalla sua fedeltà all'ortodossia nicena, erano comunque riuscite a distinguere oggettivamente l'uno dall'altra. Il Pétri mette giustamente in luce quest'aspetto della questione. Il giudizio critico di Ilario su Liberio è stato accettato troppo facilmente.

J. M. Leroux distingue la controversia ariana, come si svolse nelle chiese dell'Asia minore dopo il 345, dalla crisi di cui Atanasio è stato protagonista. Ma il Leroux non sottolinea abbastanza che è nel conflitto di cui Atanasio e l'Occidente sono protagonisti che si decide la sorte dell'ortodossia, anche per le chiese d'Asia, dominate complessivamente dalle posizioni omoiousiane ed omeiste.

Di notevole rilievo anche i saggi dottrinali contenuti nella presente raccolta. G. Cristopher Stead, nel suo saggio sull'« *omooúsios* nel pensiero di S. Atanasio », sostiene l'impossibilità di un riferimento alla *próte* e alla *deutéra ousía* della metafisica aristotelica come criterio di lettura dell'*omooúsios.* L'uso latino (Tertulliano) di *una substantia* non ha il medesimo senso di *omooúsios.* La formula non trova dunque origine nella teologia occidentale. Il concilio di Sardica, tenuto nel 453 sotto l'influenza di Osio, usa il termine *mía ypóstasis,* che traduce il latino *una substantia.* Il senso dell'*omooúsios* non può pertanto essere raccolto altro che

dalle opere di Atanasio. Le analogie usate da Atanasio per illustrare l'*omooúsios* indicano soprattutto l'unità di origine e l'immanenza reciproca. Così l'analogia della relazione Padre e Figlio, della sorgente e del fiume, della vite e dei tralci, del pensiero e della parola. Mentre *una substantia* indica l'« identità numerica », l'*omooúsios* esprime invece una relazione permanente di mutua immanenza e di derivazione. Questo senso non è espresso nell'analogia della somiglianza di due uomini pure usata da Atanasio.

Omooúsios dunque non indica l' identità numerica di sostanza bensì « *the full unbroken continuity of being* », la relazione d'origine e di continuità del Padre e del Figlio: cioè esprimerebbe la relazione direttamente, diversamente da *una substantia.* L'applicazione delle definizioni aristoteliche all'*omooúsios* condurrebbe solo al fraintendimento.

James Walker esamina la « convenienza epistemologica dell'*omooúsios* nella teologia di S. Atanasio ». Per gli ariani la divisione tra il *kósmos nóetos* e il *kósmos aísthetos* è tale da non rendere possibile la mediazione tra i due: il Verbo è dunque creato come il *kósmos aísthetos,* è il vertice ed il fondamento di questo, non appartiene al mondo divino. L'*omooúsios* invece mantiene la pienezza della mediazione, perché è Dio stesso che diviene il mediatore incarnandosi.

L'*omooúsios* per il Walker contiene i tre punti fondamentali della teologia atanasiana: l'inaccessibilità divina, il principio conseguente che Dio può essere conosciuto solo attraverso Dio, e il cambiamento di significato delle parole umane quando esse vengono riferite a Dio.

Il Figlio appartiene al mistero di Dio, di per sé inconoscibile al mondo: non può essere conosciuto se non è rivelato. Il Verbo è più che il fondamento del mondo posto da Dio, è Dio stesso. Egli può comunicarsi in quanto Dio facendosi uomo (qui è negata la separazione-contraddizione tra *kósmos nóetos* e *kósmos aísthetos*) e la conoscenza che egli ci comunica è quella che Dio ha di Dio.

Le parole umane allora debbono essere adattate ad esprimere la conoscenza divina, e perciò mutare significato: « Le parole — afferma Atanasio — non producono una riduzione della natura del Logos, ma piuttosto questa attira ad esso le parole e le trasforma » (p. 260).

L'*omooúsios* è una parola che si impone a noi quando riflettiamo a partire dalla pura realtà della Rivelazione di Dio. E' il termine grazie al quale ci è possibile apprendere, esprimere e scoprire la verità concernente il Dio rivelato.

La parola dell'uomo che esprime la Rivelazione di Dio fa parte dell'atto stesso della Rivelazione di Dio.

Così l'*omooúsios,* lungi dall'apparire un adattamento alla cultura greca, è il modo con cui la Rivelazione la relativizza e, nel linguaggio di essa, esprime una verità che in quel linguaggio non era contenuta. La Rivelazione transignifica le parole nel momento stesso in cui con esse si esprime.

Nell'Incarnazione Dio si fa uomo e si appropria in quanto uomo della conoscenza di Dio. Gesù Cristo è ad un tempo la Parola di Dio che dispensa la conoscenza di Dio e l'uomo che riceve e si appropria di questa conoscenza. E' così possibile esprimere in linguaggio umano appunto l'*omoousía* trinitaria: il linguaggio umano, relativizzandosi interamente alla Rivelazione, può esprimerla perché il Logos si è espresso, come Dio, nell'umanità di Gesù Cristo.

L'*omooúsios* è visto da Atanasio come una scelta che esprime, in quanto scelta di dire la verità divina in parola umana, la stessa verità che essa *materialmente* annuncia. In linguaggio attuale, potremmo dire che vi è in essa perfetta omogeneità tra il discorso e il metadiscorso.

La parola in cui la Rivelazione nel passare della storia si esprime acquista una transignificanza e una transtoricità. Ciò fonda il carattere metatemporale e temporale della teologia.

H. Joseph Sieben esamina l'erme-

neutica atanasiana della Scrittura e mostra come Atanasio abbia seguito dei principi ermeneutici precisi. Lo Sieben ne studia uno, quello del fine (*skópos*) della Scrittura. Il tema è origeniano: in Origene indica il fine dello Spirito Santo nel costituire le Scritture. Tali fini sono per Origene duplici: comunicare agli uomini i segreti nascosti dei destini umani e « velare il discorso su queste realtà con racconti che fanno appello ai sensi » (p. 208). Atanasio parla non di *skópos* dello Spirito, ma di *skópos* delle Scritture. Lo *skópos* ed il *charactér* della Sacra Scrittura consistono nel doppio insegnamento sul Salvatore: è Dio dal principio che assume la carne dalla Vergine e Madre di Dio, Maria, e diviene uomo. Secondo lo Sieben ciò significa direttamente non la distinzione delle due nature, ma piuttosto i due stati del Verbo, preesistente ed incarnato.

Atanasio designa il doppio messaggio su Cristo come *skópos* ecclesiastico vera áncora della fede: lo *skópos* della Scrittura è per lui identico al *cánon* o *regula fidei.*

Erkehard Mühlenberg tratta della soteriologia, in un saggio intitolato « Verità e bontà di Dio ». La concezione di Atanasio viene situata rispetto alla soteriologia di Origene e di Marcione. Per Origene la condizione umana storica è il risultato di un'azione pedagogica di Dio: ad un peccato delle anime preesistenti Dio risponde mediante il loro inserimento in un'economia corporea. Il ruolo di Cristo come salvatore è diminuito, perché è tutto il presente ordine che ha lo scopo di ricondurre le anime a Dio. La soteriologia di Origene rimane dunque pensata in chiave di esempio-imitazione. Ad essa si rifà la concezione di Eusebio di Cesarea, che vede l'uomo soggiogato dalla potenza dei demoni: Dio si manifesta agli uomini in molti modi, Cristo è uno di questi.

Marcione, al contrario, vedeva tutta l'esperienza storica dell'uomo come esperienza del demiurgo, del non-Dio e della sua legge di giustizia. Solo in Cristo si sperimenta il vero Dio.

Per Atanasio l'uomo non può sperimentare Dio in questo mondo se non in Cristo; il motivo che adduce è il peccato dell'uomo e del demonio, e non la malvagità della creazione corporale. La verità di Dio può essere conosciuta in questo mondo, nella forma della giustizia che in esso si esercita, ma la sua bontà può essere riconosciuta solo in Gesù Cristo. Il saggio del Mühlenberg tocca punti teologicamente significativi, che hanno avuto un ruolo centrale nella storia della teologia. La posizione di Atanasio circa la rivelazione della bontà di Dio in Cristo, e dunque circa il ruolo epifanico di rivelazione di Dio che riveste la soteriologia, andrebbe esaminata più a fondo.

Il Mühlenberg afferma che la divinità del Verbo è il *focus* essenziale del pensiero di Atanasio. La sua soteriologia, diversamente da quella di Origene, non è pensabile che a partire dalla divinità del Logos.

Il saggio di D. Staniloae sulla soteriologia di Atanasio sottolinea, nel linguaggio proprio della tradizione orientale, il rapporto tra l'*omooúsios* e la salvezza. E' perché Cristo è il vero Dio divenuto vero uomo, che la salvezza consiste in una trasformazione santificatrice e divinizzante dell'uomo e non in un atto di semplice redenzione giuridica senza effetti di trasformazione diretta sulla natura umana. Il potere di vincere la morte è così « piantato » nel corpo. La vita divina, attiva nel corpo di Cristo, si estende a tutti i corpi, a tutti gli uomini che ricevono, a condizione di accettarlo, il dono della vita vittoriosa sulla morte. Cristo, attraverso la sua azione, stabilisce la sinergia teandrica, fa sì che tutti coloro che accettano di essere membra del suo corpo, compiano atti salvifici, divengano anch'essi salvatori. La divinizzazione dell'uomo è la salvezza, ma essa suppone la divinità del Salvatore.

E. D. Moutsoulas esamina la lettera di Atanasio al vescovo di Corinto Epitteto che venne recepita dal con-

cilio di Calcedonia come un'esposizione della cristologia ortodossa. La lettera contiene un elenco di undici proposizioni eterodosse. In otto di queste proposizioni, il Moutsoulas riconosce la tesi apollinarista dell'umanizzazione del Verbo. Non esiste incarnazione, ma è il Verbo in se stesso che diviene uomo: « Non è da Maria, ma dalla sua propria essenza che il Signore si è trasformato in un corpo passibile ». L'errore contenuto nelle ultime tre proposizioni è ricondotto alla dottrina ariana che distingue tra il Logos potenza impersonale di Dio e il Logos cosmico che è diventato uomo in Gesù Cristo.

Altri saggi esaminano l'eredità atanasiana in alcuni Padri della Chiesa.

Il convegno di Chantilly ha mostrato, ancora una volta, la centralità di Atanasio nella storia della Chiesa. La molteplicità dei suoi doni, anche pratici e politici, non deve far dimenticare che egli è divenuto un teologo normativo nella storia della Chiesa perché ha saputo fissare il cuore del mistero cristiano ed esprimerlo autenticamente in riferimento alla sfida della filosofia platonizzante alla Rivelazione.

Atanasio, lungi dall'essere l'ellenizzatore del cristianesimo, è colui che, in nome e in riferimento al Mistero divino rivelato, seppe spezzare i quadri ristretti del pensiero del suo tempo. Fedele alla Scrittura, giustificò la novità del linguaggio nella fedeltà al significato della Rivelazione.

Per questa ragione è un errore di prospettiva svalutare la sua creatività teologica, esaltando la sua efficacia pratica, come se la vittoria di Atanasio fosse una vittoria politica, ottenuta con mezzi politici.

La sua comprensione dell'asse portante della Rivelazione cristiana, l' Incarnazione salvifica del Figlio di Dio, è stata l'arma più potente di cui egli ha potuto disporre di fronte al tentativo di impossessamento della dottrina della fede da parte dell'« imperatore cristiano ».

G. B. B.

JEAN DANIÉLOU: « LA CULTURA TRADITA DAGLI INTELLETTUALI » - traduzione dal francese di Elsa Codronchi Torelli - Rusconi, Milano 1974, pp. 99.

L'errore fondamentale dei cristiani d'oggi è per Jean Daniélou quello di accettare dal mondo contemporaneo l'imposizione di una totale superficialità. Egli però usa questo termine blando come accusa contro l'ignoranza e i depositari della cultura contemporanea che dell'ignoranza fanno strumento. Ma se il sedicente cristiano riesce ad avere una solida cultura, è impossibile che cada nelle trappole delle ideologie correnti, le quali tendono ad allontanare l'uomo dalla realtà dello spirito. Questo il nocciolo della questione portata avanti nel libro. L'uomo d'oggi si trova perduto, confuso, disorientato nel marasma intellettuale, nel pluralismo delle opinioni che lo frastornano, e non gli è data altra possibilità che soccombere o ribellarsi. Invece sarebbe sufficiente, secondo Daniélou, fare appello alla propria intelligenza per non farsi ingannare e vedere tutto chiaro. Infatti, se le scienze umane sono limitate e condizionate dall'apparato ambientale, l'intelligenza integrale dell'uomo ha sempre la capacità di pervenire, socraticamente, alla scoperta della verità.

La Chiesa ha sempre mantenuto una posizione protettiva nei confronti dell'intelligenza dell'uomo. L'errore più grave che ora potrebbe commettere sarebbe quello di abdicare a questa sua tipica posizione, abbandonando quei valori universali che, come tali, non sono transeunti alla stregua dei valori scientifici e sociologici. La base di tutto è sempre la fede, senza la quale è impossibile mantenere in vita la civiltà cristiana. L'importanza di questo punto assume un carattere addirittura vitale, poiché significa l'autentica possibilità del prevalere di tutti quei valori umani che si trovano con

UNIVERSITAS S. PAULI, 233 MAIN, OTTAWA

la fede in un rapporto costante di interdipendenza e reciproco appoggio.

Ho esposto subito il discorso conclusivo del cardinale Daniélou, il quale approda alla definizione del problema analizzando criticamente, uno dopo l'altro, positivismo, esistenzialismo e storicismo, movimenti che riassumono le grandi correnti di pensiero del mondo contemporaneo. Ma proprio il positivismo, l'esistenzialismo e lo storicismo tradiscono il concetto tradizionale di cultura incentrato sulla valutazione della metafisica, ossia tradiscono l'intelligenza. Si tratta dello scientismo, figlio legittimo del positivismo, dell'esistenzialismo, avente come modello principe *le néant* sartriano, dello storicismo, dialettico e marxiano: i tre mostri da esorcizzare.

In quest'ultima opera, scritta pochi mesi prima della sua scomparsa, forse si riassume il testamento spirituale di Daniélou. Per questo anche il suo appello appare, a chi come noi lo conosceva, un ammonimento profondo e semplice, espresso senza inutili formulazioni, ma con la sollecitudine quasi affettuosa di chi ha veramente a cuore il benessere dei suoi fedeli.

Il peccato più grave è, ancora socraticamente, il cattivo uso che gli uomini fanno della loro intelligenza, motivo per cui sono gli intellettuali i principali colpevoli e responsabili dell'andazzo attuale. Le osservazioni dell'autore, inoltre, bene si adattano alla critica specifica di Paolo VI, che già nel 1968 aveva affrontato quest'argomento.

Da buon amico delle lettere, l'autore s'insedia subito nell'angolo letterario, nel quale apparvero i primi motivi della contestazione. Non sarà difficile convenire che in molti casi la letteratura contemporanea sembra essersi ridotta a un mero esercizio formale. Gli scrittori, al contrario, dovrebbero puntualizzare che l'uomo vale qualche cosa di più della tecnica, dell'organizzazione sociale e dello stato. « L'uomo moderno, come affascinato dalle proprie invenzioni, sembra capace di apprezzare soltanto ciò in cui trova l'espressione di se stesso e prova disagio nel riconoscere il valore di quanto non è il prodotto della sua ingegnosità, nell'aprirsi alla contemplazione dell'essere» (p. 12): il compito dell'arte consiste nell'esaltare la bellezza e nel far conoscere la realtà. Venir meno a questo compito significa tradire quei profondi valori spirituali che costituiscono la vera cultura.

In seconda posizione, il tentativo dello scientismo di conoscere i segreti della realtà produce l'effetto opposto di quello voluto, ossia allontana dalla realtà ontologica, laddove « la persona umana non è totalmente espressa in quello che è accessibile ad un'analisi scientifica; resta il segreto dell'interiorità, l'intimità dell'essere personale ... quando si psicanalizza una persona, si analizzano i suoi condizionamenti, ma con ciò sullo psicanalizzato non si è detta l'ultima parola ... non può essere trattato come un semplice oggetto » (p. 28). Il dramma dell'uomo d'oggi è di essere talmente circondato da inganni di ogni genere da non aver più fiducia in nessuno e fede in nulla. Il grave errore dello scientismo è quello d'aver voluto sia applicare le leggi matematiche all'uomo sia trovare in forma concreta ciò che esiste soltanto in forma astratta. La letteratura, con Dostoevskij, Kirkegaard, Léon Bloy e Péguy, non ci ha forse reso attenti alle manchevolezze della scienza, indicandoci la possibilità di pervenire alla realtà per altre vie? Altrimenti il problema rimane insoluto. Anzi, rimane in essere l'altro problema, quello di poter scegliere « soltanto tra una libertà fradicia ed un autoritarismo oppressivo » (p. 35), chiave di volta del nostro sistema sociale. Il sistema è propriamente sistema in quanto l'intelligenza viene usata per demolire a oltranza anziché per costruire; e la contestazione serve solo a levar di mezzo tutto quanto si oppone fin d'ora all'autoritarismo più oppressivo che dovrà sorgere dal disordine generale. Nella nostra società si fa continuamente riferimento all'*uomo*, mentre, per contrasto, si negano alla *persona umana* una dimensione e un concetto di di-

gnità che vadano al di là degli attributi sociali e materiali. Quest'impossibilità di scelta impedisce agli uomini di sentirsi liberi. L'esistenzialismo non è altro che portare al limite il concetto erroneo di libertà. Si tratta della « nausea » sartriana di scendere negli abissi di se stesso per trovarvi il nulla, ma per Daniélou non è che la paura della responsabilità di sentirsi veramente liberi in un atto di amore verso il prossimo alla luce della trascendenza. Il cristianesimo umanizzato, rivolto solo agli obiettivi terreni, è un'ulteriore manifestazione di decomposizione di un mondo che non soddisfa neanche nelle sue ingenue premesse l'esigenza di una versatilità e di una spiritualità insite nell'uomo. « La dialettica della legge divina e della libertà umana non è un'alienazione » (p. 51): essere al servizio di Dio significa impedire all'uomo di essere al servizio dell'uomo, cioè di essere sfruttato dal suo simile. Demandare l'autorità dell'uomo a Dio è un principio di intelligenza che spalanca le porte alle effettive possibilità umane.

Il terzo « mostro », lo storicismo, dà involucro e forma ai fantasmi, ai miti, alle leggende e a tutto un atteggiamento pseudo-religioso fatto di falsa apologetica o di negazione faziosa. Volendo a tutti i costi seguire un metodo « storico », si perde di vista il fatto reale nella sua giusta dimensione. La storia vista in luce obiettiva è veramente *magistra vitae*. Essa infatti mette in evidenza ciò che dell'uomo è fattore permanente. La religione stessa acquista grande dignità dalla storia perché il dogma religioso è il risultato di un processo studiato a fondo nel rapporto Dio-uomo. Vi è di più, l'originalità del cristianesimo è tutta incentrata sull'evento escatologico, ovvero sulla storia della salvezza dell'umanità. Ciò che della storia è invece elemento effimero e contingente, non può servire come base di civiltà. Non è la storia di Napoleone, di Gengis Khan o di Stalin quella che riesce a dare all'uomo una sua dimensione, con le sue continue contraddizioni, con i suoi cicli transeunti di civiltà inutili e parallele. Lo storicismo è l'evoluzione umana intesa secondo condizionamenti e sovrastrutture avulsi da ogni criterio di verità obiettive: è dove tutto cambia, dove l'eterogeneità delle culture fa trascurare la coscienza morale, la conoscenza metafisica e la dignità personale, doti invece comuni agli uomini di tutti i tempi e di ogni stirpe.

Nel rapporto fra religione e cultura non riconoscere la validità della metafisica significa anche qui arrivare alla perversione dell'intelligenza. La parte più preziosa dell'uomo è questa conoscenza di Dio come espressione universale dell'uomo. Con Dio, e quindi nel proprio intimo, l'uomo incontra ciò che lo supera, ossia ciò che gli è dato, ma di cui non dispone. Egli si accorge che è in rapporto con l'Altro nella stessa radice del suo essere. Allora la religione sarà il riconoscimento gioioso di questa dipendenza radicale.

F. G.

WILFRED G. BURCHETT: « UNA DEMOCRAZIA CONFEZIONATA? IL CASO DEL PORTOGALLO » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 277.

E' un libro di parte e quindi attendibile fino ad un certo punto e con tutte le dovute riserve. Come la maggior parte della pubblicistica attuale offre la propria collocazione nella dialettica di sinistra e, dall'inizio alla fine, non devia da questa direzione. Comunque, a parte la visione globale offuscata dalla partigianeria, non mancano spunti di un certo interesse, come suggerisce l'indovinato titolo. Vedere il Portogallo come una democrazia « confezionata », cioè non derivata né tradotta secondo le aspirazioni del popolo portoghese, è in fondo, pensiamo, essere sinceri. Questa situazione appare oggi ancor più evidenziata dalle laceranti lotte per

il potere, lotte che gravano sulla pelle della popolazione sballottata senza pietà da gruppi politici che hanno il solo scopo di impadronirsi del paese a scopo egoistico.

La situazione portoghese, peraltro, si sviluppa secondo una dinamica stranamente simile a quella riscontrata in quasi tutti i paesi africani che entrano nel numero delle nazioni cosiddette indipendenti. Questo fenomeno, accennato dall'autore, non viene spiegato, sebbene egli parli dell'Angola, del Mozambico e della Guinea, dove il discorso di ex colonie alla ricerca di un'identità è senz'altro pertinente. Anzi, il libro offrirebbe un'occasione buona per un approfondimento di questa vasta problematica, mentre si limita a valutare l'« imperialismo bianco » con immagini che non escono dalle consuete generalizzazioni.

Tutto il quadro risente di forzature, in quanto l'autore non perde battute per ripetere le pulsazioni ideologiche elaborate all'interno della dialettica marxiana incentrata sullo sfruttamento economico come fisionomia principe dell'esperienza esistenziale. Vi sono infatti numerose pagine, prolisse, che riportano soltanto proteste e lamentele insufficienti a presentare la realtà obiettiva di una situazione storica. L'autore, cioè, non si sofferma sull'analisi dei vari problemi, ma si limita ad esprimere condanne generiche, stendendo il consueto inventario di accuse formulate nella tipica forma di un autocompiacimento che rimane alla superficie o ricade nell' evocazione dell'indefinito mostro fascista, ormai diventato deformazione strutturale nel bagaglio della cultura postbellica, al punto di essere considerato, oltre che fenomeno postumo, anche fenomeno preesistente alla sua nascita.

« Nei suoi ultimi anni il governo fascista praticava una politica deliberatamente intesa a scoraggiare l'agricoltura e ad impedire che la terra venisse coltivata », si legge a pagina 174. Ciò ci fa supporre che il governo intendesse industrializzare il paese per non subire la pressione economica dei paesi industrializzati. Poi, subito dopo, l'autore sostiene che in Portogallo si cercava di favorire la crescita dei grossi proprietari terrieri. E qui si ha l'impressione, come in altri punti, che qualche cosa non quadri nelle affermazioni dell'autore che palesa ovunque il costante tentativo dialettico di utilizzare e descrivere ogni elemento *pro domo sua.*

Allora, per chi desidera uno sguardo in profondità, corredato da documenti ed evidenziato da fatti valutati obiettivamente, non è questo il libro da consultare. Qui non ci si discosta dalla cronaca del quotidiano monocolore, ove le notizie sono fresche, ma difettano di un'indagine di fondo. Lo scopo è esercitare una suggestione descrittiva immediata nel lettore occasionale, ma vi mancano la corporeità e la sostanza.

Fra le pagine che si salvano vi sono quelle che descrivono la genesi dei « capitani », spiegando perché l'esercito si trovi su posizioni di sinistra al contrario di ciò che accade per gli altri eserciti. « I capitani hanno spazzato via il regime fascista e sono divenuti uno strumento di agibilità sociale », si legge a pagina XIII. Inoltre, « al movimento delle forze armate manca una storia » (p. XIV) solo in quanto fino a poco tempo fa i quadri ufficiali non venivano reclutati fra la gente del popolo. In proposito vi sono due considerazioni da fare: la prima, che l'unico partito bene organizzato nel paese, seppure a suo tempo clandestinamente, è il partito comunista; la seconda, che la congiura dei capitani ha avuto come causa prima lo scontento professionale e la disastrosa guerra coloniale. Data la scarsità di ufficiali disposti a farsi ammazzare in Africa, ebbero accesso all'Accademia Militare non più i giovani delle classi agiate, bensì quelli delle classi medio-basse. Il mestiere del soldato era divenuto un lavoro pericoloso e scarsamente redditizio, nonostante lo stipendio discreto. La guerra in colonia scavò una profonda frattura fra gli ultimi arrivati, al massimo capitani, e la vecchia casta militare rappresentata dai colonnelli e dai generali. Poi, mentre la guerra

andava male, in patria i grossi affaristi e commercianti si comportavano ambiguamente, volendo da un lato mantenere le colonie, fonte della loro ricchezza, ed impedendo dall'altro di condurre la guerra a fondo per compiacere i partners finanziari stranieri. Quando le cose peggiorarono, Spinola cercò una soluzione politica, come scrisse nel suo libro « Il Portogallo e il suo futuro », che costituì un duro colpo alla dittatura di Caetano-Tomas. Spinola, in effetti, ammise che la guerra coloniale era persa. Ma quando si verificò il colpo di stato dei militari, la lotta politica infranse l' unità dei cittadini ed ebbe il sopravvento la legge della paura.

Il popolo lusitano, contrassegnato da opposti interessi, capitalistici, cioè liberal-democratici, e comunisti, si trovò invischiato nel caos fra gli eccessi e le apatie, le esplosioni emotive più o meno spontanee e la passività assoluta. Anche il caos portoghese è pertanto una cifra che deve essere letta e interpretata con prudenza.

La tattica usata dai paesi colonialisti per gettare le basi del neocolonialismo nella cornice della cosiddetta indipendenza è un altro punto esaminato dall'autore, anche se gli enunciati non sono una novità. Attraverso il neocolonialismo i guerriglieri vengono trasformati in poliziotti: i vari movimenti nazionalisti africani vengono convinti, mediante il liberalismo inglese alla Davidson e il socialismo africanista alla Sartre, in nome della democrazia a « reprimere nel sangue con la forza delle armi e la *persuasione* violenta la grande ribellione dei contadini e degli operai africani » (p. 211). L'autore puntualizza che neanche il Portogallo si è scostato dalla linea di comportamento adottata dalle altre potenze coloniali classiche. I comunisti occidentalisti e i socialisti imperialisti sono tutti uguali sotto questo punto di vista.

Vi sono due frasi che esprimono sinteticamente due concetti base. La prima si trova a pagina 217: « Non è il Portogallo che ha dato l'indipendenza ad alcune parti dell'Africa. Al contrario è l'Africa che ha dato al Portogallo l'indipendenza che esso ha nel mondo, compresa la sua falsa democrazia ». La seconda frase è a pagina 219: « La socialdemocrazia e lo stalinismo sono il braccio sinistro dell'imperialismo », imperialismo personificato non da chi siede al governo delle diverse nazioni, ma da chi detiene il potere economico, le terre, le industrie, il commercio, le banche.

Anche qui un'esposizione articolata e obiettiva del fenomeno è più difficile di quanto non sembri. Ma siccome la situazione portoghese è tuttora fluida e suscettibile di diversi sviluppi, questo libro è, se non altro, utile come prima impressione del quadro.

F. G.

ALDO RIZZA: « KARL MARX: LE FONTI » - Toso, Torino 1975, pp. 184.

Vi sono libri che nascono da profonde solitudini, altri dal dialogo e dalla vita comunitaria, fecondata dalla frequenza di Maestri e di ambienti densi di tradizione e notizie.

Questo libro è nato così, anche se steso tra le alte vette silenti della Valle d'Aosta, luogo della fatica dell'autore.

Il nucleo centrale è il rapporto tra teologia e filosofia: se sia possibile ancora ragionare in questi termini che parrebbero scolastici, e quali siano i frutti che se ne possono trarre. E' stata una maniera felice per distaccarsi dalla solita « scolastica » marxista e storicista ormai scaduta sovente a manierismo sterile, e per ritentare l'argomento « Marx » da un altro punto di vista, inconsueto, se pur non assente da una certa cultura.

Un tentativo per far parlare ed evocare tutto un mondo che aleggia in Marx ed è presente ancor oggi attorno ad esso nello sforzo di inverarlo e di realizzare un cosmo conchiuso

ed autonomo. Il titolo è di per se stesso significativo: « Karl Marx: le fonti. Una possibile lettura dal punto di vista della filosofia marxiana ».

Un desiderio di cogliere Marx nei suoi momenti generanti e formanti, nella cultura del suo ambiente, nei rapporti psicologici e mentali che lo hanno formato, nutrito ed avviato a tentare l'avventura palingenetica, la più nota e tuttora egemonizzante dall'ottocento ad oggi. Poiché non dobbiamo nasconderci che nessun'altra parola nel nostro tempo è riuscita ad elevarsi tanto risonante come quella marxista ed a svilupparsi in pedagogia che involve le masse. Ogni altra parola è divenuta sommessa e flebile al confronto, pare non reggere nel concitato dialogo e volgere all'orizzonte del tramonto.

Questo è il senso delle prime movenze del libro e del tentativo di coinvolgere nel marxismo le precedenti culture, dall'ebraica alla scolastica nominalistica e alla luterana, facendo così del marxismo veramente il punto terminale della cultura occidentale. Cosa rimane fuori di esso per confutarlo, dal momento che tutto raccoglie e trasforma, di tutto si nutre per distruggere i suoi padri?

Occorrerà allora, come taluni hanno proposto, uscire dall'ebraismo-cristianesimo e rivolgersi all'Oriente per evitare il marxismo, prova inevitabile ed anima dell'Occidente?

Il libro indaga sull'ambizione di annullare la trascendenza e la subordinazione dell'uomo a Dio, di evitare quest'umiliante alienazione che il giogo, nel senso autentico del termine, per quanto leggero, rappresenta per l'uomo. Liberare l'uomo dalle catene inghirlandate, e non solo liberare le catene dai fiori che l'occultano, come dice Marx. E' la storia del Prometeismo che si vuole far emergere, di questa sfida vittoriosa che l'uomo ha lanciato contro Dio, la « teomachia », come l'autore, riprendendo un importantissimo saggio di Ceslao Pera, designa questa lotta.

La « teomachia », e non l'ateismo, è il vero atteggiamento della filosofia moderna tedesca, dopo la sfiducia dichiarata da Lutero alla filosofia stessa. Questa per salvarsi tenta disperatamente di togliersi di dosso la camicia di Nesso della metafisica, di purificarsi (sintomatico il termine di « puro » introdotto da Kant e che tanta parte ha negli atteggiamenti moralistici ed oltranzisti). Così come si apre tra i filosofi moderni della sinistra hegeliana quella caccia che l'un l'altro si conducono alla ricerca di quanto di metafisico si ritiene l'altro si porti ancora dentro, per quanto celato ed occultato.

L'autore fa muovere questi personaggi in una fitta trama di citazioni, li pone tra di loro in dialogo, sempre personalizzandoli, e cogliendo quello che è il cuore del loro problema filosofico.

Si rivela così una tendenza a passare dalla filosofia sistematica al « pensiero » nella figura titanica e dolce di Nietzsche, che viene coinvolto nella schiera dei « teomachi » che vanno da Hegel a Feuerbach, B. Bauer, Christiansen, Marx, Engels, Stirner, etc.

Il cattolicesimo deve ancora fare i conti e trovare nella sua vasta e profonda tradizione le risposte alle drammatiche ed ultime domande che questi pensatori hanno sollevato contro di esso e contro Cristo, Dio-Uomo. Il desiderio di liberare l'uomo da Dio, di rompere la teandria, scuote il pensiero di questi uomini che profondamente hanno sentito l'impeto della lotta, ed ora scuote il mondo e noi tutti. Il vero compito che si impone ai cattolici è di far rifulgere la luce della divina dottrina che ora è obliata, e di riprendere la parola di Dio, che a Dio ci assimila, poiché in questo consiste la grandezza che l'uomo va cercando. E queste parole sono state dette e balzano vividamente dai Padri, da tutta la tradizione e dalla Chiesa.

Il libro ha il merito di evidenziare il senso della sfida e gli interrogativi che si alzano dalla filosofia tedesca verso il cristianesimo. Chi vi risponderà?

E. I.

CLAUDE BRUAIRE: « LE DROIT DE DIEU » - Aubier - Montaigne, Paris 1974, pp. 151.

Il libro del Bruaire è un'apologia di Dio dinanzi al tribunale della ragione contro il giudizio del mondo. Lo stile è sicuro e spigliato, le immagini ben concatenate, i passaggi razionali spediti ed efficaci. Non abbiamo che consensi per il metodo apologetico del Bruaire (l'apologetica, genere pressoché estinto tra i teologi cattolici dopo l'iniezione di fideismo protestante, è tornata ad essere un genere *maxime philosophicum)* e per gli obiettivi che si propone. Abbiamo invece qualche dubbio per la teologia che suppone: sembra che, in questi come in altri casi, il filosofo-apologeta intenda acquisire, per il suo servizio apologetico, una sorta di libera disposizione del patrimonio teologico.

Dobbiamo al Bruaire, nel suo stile rapido, una definizione di teologia negativa che pare convenire all'uso unilaterale ed esclusivo che della *via negationis* fanno oggi tanti teologi: « la teologia negativa è la negazione della teologia » (p. 21).

L'uso della teologia negativa nel pensiero contemporaneo ha come esito quello di affermare che, poiché l'ente reale è determinato e finito così come il concetto che vi s'attaglia, Dio è quindi inaccessibile alla conoscenza ed al linguaggio. La riproposizione dell'oggetto religioso avviene poi per molte strade, una delle quali è la trasformazione della negazione *tout court* in negatività dialettica, che introduce nella stessa negazione la figura del superamento.

Ma giustamente il Bruaire non ha fiducia in queste strade, e rifiuta così l'uso della teologia negativa. Lo fa in modo radicale ed esclusivo; eppure la *via negationis* è condizione necessaria della struttura analogica del linguaggio teologico.

Il rischio di un rifiuto radicale della *via negationis* è quello di confondere l'oggetto finito e la realtà divina.

Se non possiamo concedere al Bruaire che l'essenza della teologia negativa sia l'ateismo, gli va certamente concesso che vi è un uso ateo della teologia negativa ed è tale uso che è colpito dai suoi argomenti.

Il motivo per dimostrare la possibilità di Dio è che i confini del pensabile si estendono oltre quelli della realtà sperimentata, e che vi è uno spazio del possibile. Lo spazio del possibile può essere una via per scoprire un nuovo spazio del reale. Così il Bruaire comincia con il porre il tema della non contraddittorietà di una libertà che ponga da se stessa le sue condizioni di esistenza, di una libertà che sia al di là dell'aporia autodeterminazione-finitezza che sono proprie dell'azione umana.

Ora il pensiero dell'incondizionato, di ciò che « converte il negativo dell'indipendenza in determinazione positiva di sé, trascende il semplice concetto con tutto il proprio diritto che è diritto all'esistenza illimitata » (p. 84). La realtà di Dio si fonda sul concetto di Dio. Dalla non contraddittorietà di questo concetto (e di questo solo) balza la necessaria esistenza della realtà che esso connota.

Il Bruaire riprende così, nella forma dell'Autoposizione assoluta, l'argomento ontologico di S. Anselmo. La necessità dell'esistenza della Libertà assoluta appare per converso dalla non libertà in cui si trova l'uomo rispetto ad essa.

Il concetto di Libertà assoluta manifesta la realtà dell'Altro e quindi il possibile compimento del desiderio dell'uomo di riceverlo, di essere trasceso come uomo per essere compiuto veramente in quanto « dio ».

Ma vi è nell'uomo qualcosa di più che l'esigenza dell'Assoluto, vi è la sua immagine, e questa è contenuta nel linguaggio. Il linguaggio è un « movimento di riflessione all'interno e di manifestazione all'esterno », un « ritmo di concentrazione e di espansione » (p. 95). E' in tale ritmo che si può

« afferrare la Vita dell'assoluta libertà come vita dello Spirito assoluto » (ib.).

A questo punto, secondo il modello della filosofia classica tedesca, il Bruaire prende i dogmi non più come *rivelati,* ma come *rivelatori.* La formula indica l'uso filosofico e non più teologico del dogma: la proposizione dogmatica è usata come mezzo di esplicazione del reale. E qui nascono le difficoltà che la teologia trova di fronte al discorso del Bruaire. La Libertà infinita, che il Bruaire ha posto come incondizionata, ora viene da lui espressa con una definizione che è un condizionamento antropomorfico: quello di essere necessariamente una vittoria su una « negatività » che deve essere poi inclusa positivamente nella Autoaffermazione assoluta. Tale vittoria è la « vittoria della Libertà sulla indeterminazione del nulla ». Ma « perché la vittoria sia reale, totale, è necessario pensare che essa sia vittoria di qualche cosa su qualche cosa. Un qualche cosa che viene convertito Espressione immanente di Dio in Dio, alla parola divina, al Figlio, come dicono i cristiani » (p. 102). In altre parole, è necessario che « vi sia in Dio, nella gloria della sua Vita eterna, qualcosa che non sia Dio: un aspetto del suo essere indiviso che sussista come una natura esteriore, spogliata, decaduta, finita, qualcosa come un'umanità di Dio nel seno dell'infinito della sua Vita » (p. 101).

Questa *kénosis* intradivina, che fa dell'umanità di Cristo un momento della divinità di Dio e confonde così irrimediabilmente l'essere divino e l' essere creato, è una cattiva teologia, anche se è divenuta moneta corrente. E' singolare che il Bruaire sia giunto ad essa mediante due antropomorfismi: l'uno circa il concetto di libertà e l'altro circa quello di identità. Egli scrive che la sua dottrina kenotica evita la confusione tra la vita di Dio e il « vuoto del principio di identità ». Ma che cosa obbliga ad affermare che l'identità divina debba essere pensata o come A = A o al contrario in forma di alienazione-reintegrazione?

Un uso appropriato della teologia negativa, che ha lo scopo di difendere il discorso su Dio dal naturalismo e dall'antropomorfismo, avrebbe evitato l'errore di una concezione « kenotica » della Trinità.

G. B. B.

ROBERTO ZAPPERI: « PER LA CRITICA DEL CONCETTO DI RIVOLUZIONE BORGHESE » - De Donato, Bari 1974, pp. 165.

Lo Zapperi in quest'opera prende in considerazione il pensiero dell'abate Sieyes, stimato teorico della c.d. « rivoluzione borghese ».

Il suo intendimento non è tanto quello di mettere in dubbio tale generale riconoscimento, quanto quello di porre in evidenza l'ambiguità di fondo del suo pensiero, in corrispondenza alle analoghe ambiguità delle stesse vicende della rivoluzione borghese.

Al rinato interesse verso il pensiero del Sieyes ha corrisposto la recente acquisizione agli « archives nationales » dei suoi scritti inediti: l'aver potuto attingere ad essi ha permesso allo Zapperi di andare oltre i soliti luoghi comuni e di sottoporre ad una attenta analisi critica l'ideologia e la azione politica del Sieyes.

Il risultato di quest'impegno consiste in un'insolita messa a nudo di numerosi pregiudizi — apparentemente celati con abilità —, così come dei molteplici legami dei « rivoluzionari » borghesi con il passato (in particolare con il mercantilismo, con l'ideologia e con il giusnaturalismo).

Tanto più pregevole poi appare il lavoro se si pensa alle deludenti e conformistiche analisi di certe recenti pubblicazioni su analogo argomento.

L'autore analizza dapprima la concezione economica del Sieyes mettendo in evidenza la sua incomprensione dei

trine fisiocratiche, e del pensiero contemporaneo di Adamo Smith, che pure conosceva: la suggestione di temi mercantilistici lo portava per esempio a privilegiare il commercio e le arti senza che queste ultime assumessero nella sua visione quel carattere capitalistico che avrebbe permesso — come avveniva invece in Smith — di risultati cui erano pervenute le dotfar compiere un balzo in avanti al pensiero.

Lo Zapperi mette in guardia dal sopravvalutare i richiami all'indirizzo liberista presenti nell'opera del Sieyes: essi appaiono più che altro la maschera ideologica dietro cui si nascondono i vecchi pregiudizi monopolistici della concezione « valore-utilità ».

Non stupisce perciò l'opposizione del Sieyes all'imposta unica sulla rendita proposta dalla dottrina fisiocratica, opposizione che, abilmente accantonata nell' '89 dato che avrebbe finito con l'offrire alla nobiltà un'insperata legittimazione economica dei suoi privilegi fiscali, resterà immutata e avrà modo di essere espressa e realizzata nelle successive vicende.

Un'ambiguità di fondo rileva lo Zapperi anche nella conduzione della lotta al « privilegio », che nel pensiero e nell'azione politica del Sieyes appariva ristretto nei limiti della nota polemica antinobiliare: « Il concetto di classe sterile veniva stravolto e piegato alle esigenze della polemica antiaristocratica che riduceva tutta la complessa realtà economica della Francia alla facile alternativa di privilegiati e non privilegiati e sollecitava il blocco di tutti gli altri ceti parassitari della vecchia società, promossi al rango di classi produttive » (p. 81).

Le ragioni di queste carenze vengono individuate nell'incomprensione del fenomeno capitalistico. Il mito della proprietà, la lotta condotta contro la liquidazione del debito pubblico, l'ostinazione nel difendere il principio dell'indennizzo per gli spossessamenti effettuati nella seconda metà dell' '89, sono a suo avviso, accanto agli altri elementi già accennati, il segno di una concezione confusa, per non dire retriva, della realtà politica e sociale: ben altri erano i problemi che maturavano nella storia e, specialmente, con ben più profonda consapevolezza erano stati contemporaneamente analizzati.

Se Quesnay e Smith mettono in luce l'arretratezza della concezione economica del Sieyes, Rousseau è il parametro che permette allo Zapperi di rintracciarne i pregiudizi politici, in particolare il privilegiamento della concezione giusnaturalistica della proprietà contro la critica corrosiva e penetrante del pensatore ginevrino.

« Rousseau aveva distinto — sia pure nei limiti di una formulazione che lasciava adito all'equivoco — la volontà generale dalla volontà di tutti, respingendo risolutamente la classica tesi giusnaturalistica dell'associazione politica come risultato dell'accordo degli individui a tutela dei loro fini soggettivi. Il concetto della volontà generale rimandava infatti sostanzialmente alla necessità oggettiva di una organizzazione razionale della vita in comune e scavalcava, con una geniale anticipazione teorica, la sterile alternativa tra forza e consenso, cara alla polemica antidispotica dell'illuminismo » (p. 104).

L'autore indica a prova delle sue valutazioni la tenacia con cui il Sieyes sostenne la tesi della distinzione tra cittadini attivi e passivi e del centralismo contro le tendenze dell'autogoverno locale.

La conclusione dello Zapperi è che la rivoluzione francese — così come il pensiero dell'ideologo che ne fu protagonista in quasi tutte le sue fasi — fu in effetti assai poco rivoluzionaria: « Gli intellettuali che la diressero conservarono sullo stesso piano istituzionale, oggetto preminente del loro impegno innovatore, assai più di quanto distrussero » (p. 142).

Sulla base delle abbondanti citazioni fatte dall'autore, come delle note vicende della storia francese dal 1789 al 1815, riesce difficile non condividere tale giudizio.

S. S.

LLUIS M. XIRINACS: « SUJETO » - Sígueme, Salamanca 1975, pp. 246.

Secondo l'autore, l'opinione dei moralisti che il vizio si possa combattere soltanto tenendolo sotto controllo è una tesi « repressiva » della reazione: tagliata una testa alla Gorgone — cito l'autore —, ne nasce subito un'altra. Il vizio — sostiene — non può essere vinto dall'ascetismo perché i desideri non possono essere combattuti con desideri opposti. Se si vuole esorcizzare la presenza ossessiva del desiderio, ebbene, anziché cercare di impedirlo con pratiche ascetiche, sarà opportuno sapere che le strade che portano alla liberazione dell'uomo sono diverse. Quali?

Lo Xirinacs non approfondisce. Anzi, per lui ve n'è una soltanto.

Gli indemoniati — continua — erano soltanto dei malati. L'uomo ponendosi contro le spinte naturali ha sviluppato varie perversioni, nevrosi, schizofrenie, paranoie e infermità d'ogni genere, fisiche e morali. La vita di oggi così alienante, lo *stress* della cosiddetta civiltà attuale e del lavoro, i megatoni di energia repressa che si disperdono con l'uso dei tranquillanti, le discoteche, l'alcool, le motociclette, il sesso, le droghe, etc. fanno sì che la condizione umana si possa salvare solo attraverso la « vera pace ». Una pace però, per l'autore, che non tiene conto dello spirito.

Basta questa presentazione, penso, perché il lettore si convinca come questo sia un libro monotono, conformista, piatto e del tutto inutile, senza nulla di nuovo e di diverso dalle ideologie di moda. Ha pretese intellettualistiche, ma non è libro di filosofia perché trascura la concentrazione che l'argomento richiede; non è libro scientifico perché segue metodi semplicistici e superficiali.

Ciò premesso, non v'è da stupirsi se l'autore *scopre* che fra realtà esterna e realtà interna è scoppiata un'opposizione di fondo, verso la fine del secolo scorso e l'inizio di questo, con manifestazioni schizofreniche a livello individuale — Von Gogh, Kafka, Hölderlin, Nietzsche, Zweig — e a livello collettivo — nazionalismo, fascismo, colpi di stato militari (da notare che il comunismo come fenomeno aberrante non viene preso in considerazione) —.

Nel suo libro, lo Xirinacs spiega il passaggio dalla preistoria ai giorni nostri come un passaggio obbligato verso il livellamento socialista: *homo habilis, homo erectus, homo sapiens.* Però non rileva che la civiltà attuale è in fase di deterioramento e che il rimedio suggerito è tutt'altro che indovinato. Ecco che cosa scrive in proposito: « Hoy se impone la planificaciòn consciente y responsable y la vigilancia del bienestar, de las condiciones de vida y de producciòn, el control del medio ambiente, vis a vis del esfuerzo por aumentar el producto nacional bruto » (p. 153). Ma questi non sono rimedi repressivi?

In questo libro, quindi, la storia sociologica è globalmente visualizzata nella lotta di classe. Naturalmente alla Chiesa viene conferita la sua parte di torto, dato che essa avrebbe acceso « el espiritu de casta », poiché « los clérigos, que quiere decir *separados selectos,* se distanciaron de los laicos y se convirtieron en pseudocastas » (p. 180), in piena connivenza con l'autorità e con il potere civile. Ripetizioni.

Ma per salvare qualche cosa dell'uomo l'autore dà ampia fiducia alle scienze matematiche: due più due uguale quattro, e tutta la vita dello spirito è semplicisticamente risolta. Valeva la pena di partire dall'uomo elementare, dalla formazione biologica dell'uomo, per approdare a concetti così banali? E veniamo finalmente alla conclusione carismatica sul titolo del libro: « sujeto » (soggetto) è *il popolo,* il modello da seguire è la Cina e l'obiettivo finale — après le déluge — una pacifica anarchia, la *verdadera paz.* Una frana, appunto.

F. G.

POSTILLE

SCHILLEBEECKX: IL FUTURO TRADITO — *In verità, avevo intenzione di proporre alla discussione, in queste pagine, un esame globale sui saggi teologici dello Schillebeeckx recentemente raccolti sotto il titolo* « Intelligenza della fede: interpretazione critica » *e tradotti in italiano presso le Edizioni Paoline (1975). La varietà e l'eterogeneità delle considerazioni suscitate dalla lettura, però, mi hanno costretto a scegliere tra due possibilità: o limitarmi ad un discorso generale che, per sua natura, non potrebbe consentire rilievi specifici e suonerebbe, probabilmente, come un giudizio aprioristico pro o contro, o puntare l'attenzione esclusivamente su alcuni aspetti o alcuni temi, rimandando, se sarà il caso, ad un prossimo numero di questa rivista la conclusione dell'analisi.*

Ho preferito attenermi alla seconda soluzione, occupandomi del saggio « Interpretazione del futuro », per la sua emblematicità e per la sua intenzione speculativa nel contesto delle diverse teologie che traggono dal loro interessamento al « tempo » motivo per dichiararsi innovative. Come si vedrà, nonostante le dichiarazioni di principio, usuali fra i teologi contemporanei, sulla centralità della dimensione temporale, per lo sviluppo dell'« ermeneutica », le basi filosofiche utilizzate per affrancare la concezione del tempo dalle imprecisioni e dalle ingenuità immaginifiche del linguaggio ordinario sono quasi del tutto inesistenti. Il « tempo » a cui fa riferimento lo Schillebeeckx è il tempo dell'uomo della strada, il tempo che « scorre » da molti e molti secoli e che continuerà a scorrere ancora a lungo; è il tempo che ha il suo passato nella storia degli antichi popoli, il suo presente nell'attuale epoca storica e il suo futuro nella società migliore che verrà. Direi che la « tematizzazione » speculativa non va oltre queste premesse: la « vera temporalità dell'essere uomo », che il nostro definisce una « scoperta » della cultura contemporanea, è semplicemente

il riconoscimento che l'uomo « a partire dal passato nel presente si dirige verso un futuro » (p. 16), ovvero che « l'esperire umano non soltanto scorre nella temporalità, con il divenire come sottosuolo, (...) ma contiene anche un elemento di consapevolezza - del - tempo » (p. 16); non si va oltre queste figure, usuali nel discorso quotidiano, benché svianti rispetto ad un'analisi filosofica più approfondita. Eppure, con questo smilzo bagaglio, il teologo olandese si avvia per la strada impegnativa di una riformulazione dei principi ermeneutici nella ricerca di una nuova lettura della teologia consona alle istanze dell'uomo d'oggi.

* * *

Le prime e le ultime righe del saggio in esame delineano l'orizzonte metodologico, le ipotesi di partenza e gli obiettivi che guidano lo Schillebeeckx. E' opportuno richiamarle brevemente. « Il cristianesimo crede che in Gesù Cristo il Dio vivente ha mostrato in maniera unica e potente il suo amore incondizionato per l'uomo, e che in ciò si è rivelato come salvezza per l'uomo. Questo evento ineffabile le prime generazioni cristiane lo hanno confessato e, in maniere molto diverse, espresso verbalmente nei libri veterotestamentari. Essi ci presentano delle interpretazioni dell'evento-Gesù secondo un orizzonte di comprensione veterotestamentario. Dalla dialettica dello sviluppo del dogma o della tradizione appare che, per restare fedele a questo dato originario, la Chiesa fu costantemente obbligata a interpretare in modo nuovo l'interpretazione apostolica. Ciò divenne acuto per la prima volta quando il cristianesimo, con il suo mettere - in - forma interpretante alla palestinese, fu trapiantato in ambienti di cultura e mentalità ellenistiche. Di queste difficoltà di traduzione si vedono chiaramente i segni nel Nuovo Testamento. Questa buona novella noi la ascoltiamo adesso, *nella nostra epoca. Questo significa che noi, trovandoci in un'altra sfera di comprensione, partendo da essa, e reagendo con degli interrogativi, ascoltiamo questo messaggio cristiano. L'intelligibilità del messaggio riguardante gli « eschata » o la salvezza finale e definitiva dell'uomo implica pure la necessità ermeneutica di analizzare il nostro proprio orizzonte di comprensione, e non solo dal punto di vista sociologico-culturale e filosofico-culturale, ma anche sotto l'aspetto teologico » (pp. 13-14).*

Queste le prime righe; il loro contenuto potrà apparire certamente abbastanza ovvio; siamo ormai abituati a leggere e ad ascoltare le stesse cose ripetute e ribadite un po' dovunque, con tanta sicurezza e con tanta pedanteria, che la reazione più spontanea, almeno in me, è il sospetto che la loro ovvietà sia, come accade sempre, il frutto di qualche malinteso banalizzante. Le ultime righe del saggio indicano, come ho detto, lo scopo delle proposte formulate nel saggio. « In base a questi principi ermeneutici, la teologia *può essere considerata come una spiegazione razionalmente valida e sensata di ciò che nella storia si offre all'intelligenza. Essa non appare come* l'unica *interpretazione razionalmente possibile della realtà, ma lascia*

intendere che la fede cristiana offre un'interpretazione umanamente sensata, comprensibile e responsabile dell'uomo e del mondo, e perciò, in questo mondo di interpretazioni pluralistiche della vita, può presentarsi come un vero interlocutore: per la salvezza di tutti » (p. 29). In fondo si tratta di uno scopo che nella logica mondana è molto modesto: garantirsi il diritto di cittadinanza tra le interpretazioni possibili della realtà che oggi godono di sufficienti suffragi. Eppure è uno scopo molto « innovativo » rispetto alla logica che aveva diretto l'evangelizzazione degli apostoli: essi sapevano bene di non potersi garantire a priori alcun diritto di cittadinanza nel vecchio mondo ebraico o pagano; eppure se lo sono conquistato, cambiando il mondo.

L'orizzonte metodologico così configurato dallo Schillebeeckx è fondato, mi pare, su due sostanziali modifiche dell'impostazione « tradizionale » che diventano la chiave di volta di tutto il discorso. Ammesse queste, il resto vien da sé con possibili varianti marginali. E' pertanto necessario discuterne un po' a fondo, anche se brevemente.

* * *

La prima modifica si colloca a livello epistemologico e riguarda il ruolo di un messaggio informativo nel contesto in base al quale è interpretato. Il modo comune di vedere, fatto proprio dalla cultura scientifica ed epistemologica più matura, coglie le relazioni mutue tra messaggio e contesto in termini di retroazione (feedback). *Il contesto « agisce » sul messaggio nel senso che lo rende intelligibile; il messaggio, a sua volta, « risponde » al contesto modificandolo. Ad esempio, il messaggio contenuto nelle prime formulazioni scientifiche della meccanica da parte di Giordano di Nemore, di Buridano, di Nicola d'Oresme, e poi di Copernico, Keplero, Stevin, Galileo, Varignon, trovava il suo contesto interpretativo nella concezione cosmologica aristotelica, ed era proprio la preesistenza di un preciso lessico filosofico scolastico a fornire il materiale linguistico e il riferimento intuitivo a concetti come* impetus, virtus, potentia *entrati poi a far parte del linguaggio meccanico moderno. Nello stesso tempo, però, le nuove informazioni sulla « realtà » fisica veicolate dalle scoperte scientifiche ed interpretate nel vecchio contesto esercitavano un potente rinnovamento dell'universo di discorso, ricollocavano in modo inedito la gerarchia delle certezze immediate dell'esperienza, si facevano esse stesse strumento di interpretazione per le proposizioni che inizialmente fondavano il loro significato. Il contesto cambiava, per loro merito, i suoi connotati e questa sua trasformazione indicava e realizzava la ricchezza e la fecondità dei nuovi messaggi introdotti, misurava, in certo modo, la portata rivoluzionaria della loro verità.*

Ebbene, la modifica apportata dallo Schillebeeckx (e con lui, dagli altri teologi che oggi si sono impegnati nei problemi dell'ermeneutica) consiste semplicemente in questo: nel negare, o nel mettere tra parentesi, l'aspetto retroattivo *del messaggio rispetto al contesto in cui esso si inserisce. La relazione tra la nuova verità introdotta e l'universo che l'interpreta è colta*

come una semplice relazione a senso unico: la struttura interpretante resta la stessa sia prima sia dopo l'inserimento di qualsiasi messaggio; se essa muta, la sua evoluzione è legata a ragioni estrinseche *(ad esempio, sociologiche, storiche, genericamente culturali, politiche, ecc.). In quest'ordine di idee, allora, il contesto resta per sempre il fondamento d'ogni relazione conoscitiva: non può esser trasceso. poiché la sua dinamica non è governata dai messaggi che vi sono immessi.*

Sorge spontanea a questo punto un'ulteriore elaborazione dell'analisi critica alla modifica « epistemologica » dello Schillebeeckx. Torniamo daccapo alla concezione « retroattiva »: qui il processo ermeneutico si compone di due momenti. Il primo momento è quello in cui il messaggio viene accolto in un certo contesto interpretativo e ne subisce le diverse colorìture: è il momento in cui entrano in gioco i presupposti psicologici, sociologici, eccetera; il « pregiudizio » offre i suoi strumenti alla lettura e alla critica. Siamo nell'orizzonte tematizzato dal nostro teologo. Il secondo momento, invece, ribalta la situazione: il messaggio, pur rivestito delle sue incrostazioni « culturali », opera all'interno del contesto e ne trasforma, in certa misura, i connotati. In questo secondo momento il protagonista è appunto il messaggio con la sua portata o le sue pretese di verità. Il rinnovamento da esso attuato nell'universo interpretativo non può essere riferito, senza contraddizione, alle preesistenti motivazioni psicologiche e sociologiche, ma trae la sua origine e la sua forza proprio dal messaggio stesso, il quale trova così il modo di trascendere i confini della sua riduzione ad elemento di una struttura di discorso già completamente configurata.

Nel momento della « retroazione » la peculiare « novità » dell'informazione si esplica facendo progredire il pensiero in una direzione da essa sola indicata. L'evoluzione del contesto sta allora ad indicare la sua apertura verso qualcosa che non v'era implicito. Ci si potrebbe richiamare al concetto di intenzionalità. *Il messaggio, che nel primo momento del processo ermeneutico era tutto rivestito del « pregiudizio », ora, agendo a sua volta sull'universo interpretativo, realizza la sua intenzionalità ai contenuti di verità di cui era portatore.*

Tutto questo potrà trovare una sua sistemazione coerente nella concezione classica dove il termine del pensiero, comunicato dal linguaggio, è l'essere, il quale per suo conto trascende i contesti storici che pur valgono ad indicarne la presenza. Tuttavia tale sistemazione, propria del realismo gnoseologico, non deve essere qui accolta pregiudizialmente. Basta infatti limitarsi all'osservazione, ben ovvia dal punto di vista fenomenologico, che i rapporti tra messaggio e contesto non sono a senso unico (dal contesto al messaggio), ma posseggono caratteri eminentemente retroattivi (dal messaggio al contesto). Resta con ciò fondata l'irriducibilità di ogni nuova informazione ad elemento passivo della struttura interpretante; ed è allora possibile assumere come misura dell'apertura alla verità dell'informazione stessa la sua capacità di retroagire. La verità, così introdotta, manifesta una natura trascendente rispetto al contesto, poiché è l'agente del suo mutare, ed impo-

ne a chiunque è messaggero o destinatario dell'informazione uno sforzo ermeneutico in senso conoscitivo.

Nella concezione mutilata dello Schillebeeckx, invece, l'impegno ermeneutico è spogliato d'ogni intenzionalità conoscitiva ed è ridotto a traduzione. *Si rilegga il primo testo che ho sopra riportato: la « dialettica dello sviluppo del dogma » è caratterizzata appunto come* traduzione *dello stesso messaggio da ambienti di cultura e mentalità ebraici ad ambientici ellenistici e, via via, alla nostra epoca. La trasformazione coinvolge pertanto solo il messaggio che si è obbligati ad « interpretare in modo nuovo ». Poiché non viene considerata la retroazione, non può neppure essere scoperta un'intenzionale apertura a contenuti salvifici estranei a quel che era implicito nei contesti interpretanti. Il problema ermeneutico è così banalizzato nella ricerca di relazioni di similitudine tra ambienti di cultura diversi assegnati a priori. Il problema potrebbe esser formulato così: « Quali elementi del contesto ellenistico si collocano in posizione simile agli elementi del contesto veterotestamentario in cui era espresso dalle "prime generazioni cristiane" l' "evento-Gesù"? ».*

La traduzione, *come è noto, non guarda alla* res, *ma alla somiglianza delle relazioni all'interno di lessici diversi. Nessun contenuto nuovo, nessun germe fecondatore può essere apportato alle culture interpretanti, poiché nella* traduzione, *una volta individuati gli elementi « preesistenti » ai quali può essere affidato il compito di fagocitare il messaggio tradotto, tutto ritorna uguale: il messaggio è pre-compreso come elemento del contesto da tradurre, il quale, a sua volta, costituisce una componente del contesto interpretante « attuale ». Mi spiego meglio: secondo la concezione dello Schillebeeckx la compromissione della buona novella nella nostra sfera di cultura e di mentalità deve valersi di una operazione di « trapianto ». A tal fine è necessario un duplice impegno interpretativo: occorre infatti prendere coscienza di come la tradizione teologica passata si era appropriata del messaggio « partendo da orizzonti di comprensione sempre cangianti »; in secondo luogo occorre tener conto (anche se questo non viene detto dal teologo olandese) di quale ruolo abbiano oggi quegli « orizzonti di comprensione », ossia quei diversi ambienti di mentalità e di cultura nel nostro attuale contesto. Per due volte, dunque, nella* traduzione *occorre far riferimento ai condizionamenti psicologici e sociologici che delineano le nostre capacità ermeneutiche.*

Tutto si gioca, infine, in un'analisi retrospettiva; ed infatti lo Schillebeeckx avverte l'esigenza di orientare la ricerca sugli « orizzonti di comprensione cangianti nella bimillenaria tradizione ecclesiastica » (p. 14). Ciò non deve essere inteso nel senso comune di un impegno di fedeltà ai contenuti di verità sempre presenti nel magistero della Chiesa: in tal caso, interesserebbe soprattutto conoscere quale ruolo storico ha assolto il messaggio cristiano nella trasformazione progressiva e provvidenziale degli orizzonti di comprensione della realtà, dalla visione del mondo pre-cristiana alla visione del mondo fecondata e trasfigurata dai valori perenni di cui

il cristiano è portatore. L'analisi retrospettiva dello Schillebeeckx assume invece le diverse visioni del mondo che si sono avvicendate nella storia come dati esogeni, indipendenti dall'evento cristiano, e si propone di stabilire delle corrispondenze tra elementi staticamente collocati nei loro contesti, onde ritrovare in certi atteggiamenti, in certi interrogativi tipici del nostro tempo qualcosa di molto simile agli atteggiamenti e agli interrogativi che in una precedente epoca esprimevano l'impegno di fede cristiano.

Di qui vengono fuori due conseguenze. La prima è che in questo processo di traduzione non si può sperare nella perfezione: quanto più si va avanti nel tempo, tanto più « il problema dell'interpretazione cui ci troviamo di fronte diventa difficile » (p. 15). Lo Schillebeeckx si pone dunque ben lontano — e del resto con le sue premesse non potrebbe far altrimenti — dal pensiero cattolico che vede nello sviluppo dell'intelligenza della rivelazione l'azione dello « stesso Spirito Santo », il quale « perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni » (Dei Verbum, 5). *Il II Concilio vaticano afferma appunto, implicitamente, la natura più profonda e composita del graduale accostamento della Chiesa alla « pienezza della verità divina » come crescita di intelligenza del messaggio rivelato e non come sua fedele traduzione in contesti culturali diversi. « La tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo; cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. Lc 2, 19 e 51), sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. La Chiesa cioè, nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio »* (Dei Verbum, 8).

La seconda conseguenza rappresenta un'ulteriore radicalizzazione degli intendimenti ermeneutici dello Schillebeeckx. Dopo aver stabilito, come si è detto, che « la ricerca degli orizzonti di comprensione cangianti nella bimillenaria tradizione ecclesiastica gioca un ruolo ermeneutico nell'interpretazione della confessione cristiana degli eschata », egli prosegue: « ma la medesima ricerca deve essere prolungata fino nelle profondità della stessa origine antico e neo-testamentaria di questa confessione escatologica. Se si fa ciò, allora si vede come situazioni storiche cangianti fanno sorgere anche interrogativi cangianti e come, nondimeno, attraverso tutti questi cambiamenti l'uomo credente è sempre impegnato riflessivamente a chiarire sensatamente il senso della storia nella quale si trova. L'Antico Testamento allora si presenta come lo strumento letterario centrale per la spiegazione della vita e della morte di un popolo che divenne cosciente di essere popolo di Dio, come il Nuovo Testamento è lo strumento letterario di spiegazione della vita e della morte di Gesù. Dunque l'Antico Testamento e il Nuovo Testamento hanno già un significato spiegante: *essi sono « ermeneutica in atto ». Ma per noi questo complesso di scritti diventa* esso stesso *oggetto di spie-*

gazione. L'ermeneutica riguarda l'interpretazione di un'interpretazione » (pp. 14-15).

Come si può osservare, per Schillebeeckx, ciò che resta immutato « attraverso tutti i cangiamenti » è l'impegno dell'uomo a chiarire sensatamente *il senso della* storia *nella quale si trova. L'avverbio « sensatamente » è molto importante, poiché i confini tra senso e non-senso sono pur essi tra i dati cangianti in quanto derivano dagli interrogativi accolti dal linguaggio ordinario di una certa epoca: la sudditanza del dato rivelato alle variabili esogene che configurano di tempo in tempo i criteri di significanza è completa. E certamente dovrà essere tenuta da conto anche quella particolare configurazione dei limiti del senso che esclude che l'espressione « senso della storia » sia dotata a sua volta di senso. E' questo il caso del nostro ambiente culturale: viene in aiuto, però, l'ulteriore qualificazione introdotta dallo Schillebeeckx. Egli non si interroga sul senso della storia* tout court, *bensì sul « senso della storia nella quale l'uomo si trova »: la dimensione politica, l'impegno intramondano « a fare* nuova *questa nostra storia terrena » (p. 27), la tensione verso il futuro prossimo di « ciò che di fatto è ancora sconosciuto » (p. 22) diventano allora i connotati, gli unici connotati possibili o sensati, del messaggio salvifico profondo le cui interpretazioni nei contesti diversi sono sempre cangianti.*

Qui è del tutto riassunta, secondo Schillebeeckx, la forza innovativa della buona novella. Risalendo su per la china del Nuovo e dell'Antico Testamento questo è, per lui, il residuo del dato rivelato (se ancora così lo si può chiamare). Di là da questo dato non v'è altro: l'Antico Testamento e il Nuovo sono la sua traduzione nel contesto di una storia nazionale o di una vita personale; la vita della Chiesa sviluppa la traduzione di una traduzione. La categoria della novità è tutta fondata sull'evoluzione « estrinseca » dei contesti interpretanti; non è la novità *della Parola di Dio che feconda e trasforma la storia, ma è lo sforzo di adeguare l'ermeneutica all'egemonia del « mondo di interpretazioni pluralistiche della vita » in cui il credente opera. Non è più il Cristo che può dire, alla fine dei tempi, « io ho fatto nuove tutte le cose », ma sono i diversi ambienti di mentalità e di cultura che possono dire, in ogni epoca storica, « noi abbiamo obbligato la Chiesa ad interpretare in modo nuovo l'interpretazione apostolica ».*

* * *

Eccoci quindi alla seconda modifica apportata dallo Schillebeeckx all'itinerario ermeneutico classico. La seconda modifica riguarda, più che le premesse, la conclusione, gli scopi del rinnovamento da lui proposto per la teologia. Il tentativo di garantire a priori un diritto di cittadinanza alla proposta cristiana all'interno delle interpretazioni pluralistiche sensate del mondo oggi accettate, è ben altro che un tentativo di nuova tattica « pastorale »; esso risponde invece a precise motivazioni teologiche: la coloritura data al messaggio dal contesto attuale è infatti la delineazione della sua

novità. *Si badi però: la novità è leggibile* soltanto *in relazione alle diverse interpretazioni che qualificavano il messaggio in diverse epoche della storia cristiana. Non è affatto* novità *rispetto all'ambiente di cultura contemporanea. Anzi, da tale ambiente vengono desunti tutti gli strumenti ermeneutici e gli orizzonti di comprensione: il termine della traduzione sta semplicemente nell'individuare quali elementi già « preesistenti » in esso si collocano in modo analogo agli elementi che denotavano il fatto cristiano negli antichi contesti. In verità, più che di modifica si dovrebbe forse parlare di* rovesciamento *rispetto all'annuncio evangelico dell'età apostolica: « Dov'è il sapiente? Dov'è lo scriba? Dov'è l'investigatore di questo secolo? Non ha forse Iddio reso stolta la sapienza del mondo? Poiché, infatti, nella sapienza di Dio, il mondo con la sapienza propria non ha conosciuto Iddio, piacque a Dio di salvare i credenti mediante la stoltezza della predicazione. Sicché mentre i Giudei chiedono miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei e follia per i Gentili » (I Cor 1, 20-23).*

Come si vede, nelle parole di S. Paolo, l'ambiente interpretante ebraico o greco non detiene alcun primato, non è degno di alcun ossequio passivo. Il messaggio salvifico deve, per S. Paolo, irrompervi con la violenza dello scandalo, della follia. Ciò significa che per l'Apostolo il momento peculiare dell'annuncio si gioca tutto nella fase « retroattiva », quando il messaggio esplode dentro il contesto in cui è stato gettato e lo trasforma potentemente, assoggettando le certezze e i valori più stabili e dignitosi ad una critica rivoluzionaria che non ha requie e compimento. Qui sta l'inesauribile novità *della Parola di Dio; qui sta la ragione della crescita della sua intelligenza nella mente e nel cuore degli uomini.*

La concezione dello Schillebeeckx è invece incapace di cogliere l'aspetto dinamico, l'apertura al futuro. La novità dell'interpretazione di cui essa parla non è altro che l'aggravarsi delle difficoltà di traduzione e di fedeltà con il passare del tempo e con il mutare della mentalità. E se qualche prospettiva emergente oggi sembra inedita, la sua efficacia risiede nella rispondenza agli interrogativi cangianti dell'epoca attuale, proviene da ragioni psicologiche, sociologiche e culturali estranee alla natura del messaggio cristiano. La concezione dello Schillebeeckx è dunque fondamentalmente statica, guarda soltanto al passato, offusca il concetto di novità. Ma allora, come è possibile che nella letteratura teologica corrente il nostro autore sia ricordato come l'aedo, l'araldo del futuro? Non è vero forse che nello stesso saggio che stiamo discutendo, è annunciato con grande enfasi che nel nostro tempo « la categoria "futuro" ha ora di nuovo il primato in ciò che chiamiamo "storia" », e successivamente viene detto addirittura che « il significato di "trascendenza" si avvicina a ciò che, nella nostra temporalità, chiamiamo "futuro", ed infine viene posta la straordinaria individuazione di Dio nel "futuro dell'uomo" e nel "futuro dell'umanità intera" » (p. 18)?

* * *

« Troppa grazia! », verrebbe voglia di dire. Anche col futuro, nonostante il suo fascino, andiamoci piano. Se un concetto viene dilatato a dismisura, se vien caricato esageratamente, diventa un concetto inservibile, perde ogni significato intelligibile. E infatti, dire, come fa lo Schillebeeckx, che il futuro « è l'autentica matrice della nuova immagine di Dio nella nostra cultura » (p. 18) può avere solo due effetti: o prendere il futuro per quel che è: ad esempio, agostinianamente, una dimensione del nostro rapporto conoscitivo col reale, e allora la manifestazione di Dio vien ridotta ad una componente dell'antropologia o, meglio, ad uno degli ingredienti comuni dei dati di esperienza e della loro intelligibilità; o supporre, come preferisce lo Schillebeeckx, « il fatto di una fede sincera nell'invisibile realtà di Dio, la quale è la vera fonte che spinge alla "concettualizzazione" di Dio a partire dal mondo » (p. 18), e allora il concetto del futuro viene stritolato: gli viene affidato il compito di « abbracciare il presente » e il passato « entro una vivente storia di tradizione »; gli viene assegnato un duplice ruolo di « compimento » e di « conferma » che, come vedremo tra poco, riconduce il futuro ai contenuti di un'analisi, ancora una volta, statica e retrospettiva.

Cerchiamo di entrar meglio nel merito delle argomentazioni proposte dallo Schillebeeckx. « Oggi si nota — egli scrive (p. 16) — un cambiamento fondamentale nella concezione della storia. L'identificazione più o meno esplicita fra "storia" e passato che era predominante sin dagli inizi della storiografia moderna, deve ora cedere il posto ad una concezione che considera la storia più come un susseguirsi di avvenimenti che stanno iniziando e ancora svolgendosi. (...) Mentre nella nostra epoca il concetto di "futuro terrestre dell'uomo" comincia ad attivare il pensare e il sapere riflessivo, nel passato — almeno in occidente — la dimensione del futuro era quasi esclusivamente ridotta al "finis ultimus", la mèta oltre e postterrestre dell'uomo » (p. 16). Questa contrapposizione tra vecchia e nuova cultura è il punto di forza di tutto il discorso; essa è sottolineata ulteriormente nel seguente passo: « Quando nella nostra vecchia cultura, preoccupata soprattutto del passato, pensavamo e parlavamo della trascendenza di Dio, quasi naturalmente proiettavamo Dio nel passato. L'eternità era come una permanenza immutabile o un passato reso immortale: in principio c'era Dio. *Senza dubbio, sapevamo molto bene che l'eternità di Dio abbraccia sia il presente sia il futuro dell'uomo; che Dio dunque non è soltanto « il primo », ma anche « l'ultimo » (...). In una cultura costantemente orientata verso il passato esisteva logicamente una forte attrazione vicendevole fra « trascendenza » ed eternità da una parte e « passato » immortalizzato dall'altra. Oggi invece che la cultura è rivolta decisamente al futuro come qualcosa che dev'essere costruito proprio da lei stessa, il concetto cristiano di « trascendenza » — concetto flessibile e capace di esprimere più di un significato — deve subire esso pure lo stesso processo. Di conseguenza, il significato di « trascendenza » si avvicina a ciò che, nella nostra temporalità, chiamiamo "futuro" » (pp. 17-18).*

La tesi che mi propongo di sostenere è che la contrapposizione tra la cultura vecchia e la nuova è di maniera e vale solo ad impoverire in modo sconcertante il complesso problema dei rapporti tra meta-temporale e tempo che la concezione classica aveva saputo elaborare in termini ben più consapevoli. Lo Schillebeeckx confonde, infatti, il concetto meta-temporale di « finis ultimus » con un futuro molto, molto lontano; l'espressione usata è « la mèta oltre e post-terrestre dell'uomo », dove la particella « post » è assai indicativa dell'immagine implicita nei meandri dell'intuizione del padre domenicano: la meta-temporalità viene per lui dopo *il travaglio nel tempo dell'avventura storica. Egli non sospetta che il meta-temporale interferisca su un piano diverso, ma pur in modo intimo con il terrestre, in modo analogo a come la realtà dà fondamento ai segni che la richiamano, senza per questo ricondursi essa stessa a segno.*

La chiusura dello Schillebeeckx ad un approfondimento speculativo su questo punto appare in tutta la sua evidenza nel discorso su Dio. Come può ardire, il nostro teologo, d' interpretare l' espressione « in principio c'era Dio » in senso temporale? Possibile che egli ignori le pagine agostiniane delle Confessioni, *XI, 12, 13, 30? Esiste naturalmente una comunicazione di discorso tra la nostra intellettività atemporale e la nostra esperienza temporalizzata, per cui i connettivi « prima-dopo », « inizio-fine », « primo-ultimo » possono rappresentare* analogicamente, *all'interno della semanticità delineata da un ben definito discorso-oggetto, i concetti temporali di fondamento e di fine; ed è allora inevitabile che, in chiave analogica, la meta-temporalità trovi il suo segno nell'eternità, così come il fine ultimo lo trova nel concetto anomalo di « fine dei tempi ».*

Ma l'analogia non può, per sua natura, essere presa alla lettera; si deve invece saperla utilizzare con prudenza, poiché, se non si tien conto della distinzione in essa implicita, si rischia di fare come chi, volendo sapere che cos'è il pane, si accingesse ad un'analisi delle sillabe e delle lettere che compongono la parola « pane ». La natura essenzialmente semantica della relazione tra il tempo e la soggiacente realtà temporale consente di capir bene la profonda comunione tra l'impegno storico per la salvezza e il suo vero significato nella sfera meta-temporale. E' una comunione ben più ricca di quella ottenuta dallo Schillebeeckx in termini di profezia *degli* « eschata *trascendenti della* fine del tempo » *(p. 26). Che c'entra il* post-terrestre? *L'*eschaton *può avere il suo* segno *nella fine del tempo, ma di per sé si colloca in un ordine di discorso diverso. Lo stesso concetto di fine del tempo è, come ho detto, anomalo, poiché sembra promettere una sua visualizzazione in un futuro lontano, intuitivamente accessibile, ed invece non può essere descritto sul piano fenomenologico: un tempo mutilato della dimensione del futuro non è neppure tempo; la sua mutilazione lo trasforma in puro simbolo di qualcosa di ben diverso che solo l'intelletto aperto alla realtà meta-temporale può riconoscere.*

*L'*eschaton, *colto nella chiave della relazione semantica con la realtà storica, è ben altro che il post-terrestre; è il fondamento,* la sorgente di senso

per il presente. *E, proprio per questo, interferisce continuamente con l'esperienza empirica, poiché cancella l'orizzonte di morte in cui soccombe ogni progetto umano, in cui si dirige senza remissione la nostra temporalità. Lo Schillebeeckx invece non avverte la distinzione sottolineata dall'analogia che pure rende possibile la stessa relazione semantica, e quindi non gli è possibile scoprire l'intelligibilità della dimensione meta-temporale. Egli resta impigliato nelle sue astrazioni pseudo-intuitive del tempo come realtà che scorre « con il divenire come sottosuolo », e a queste astrazioni riconduce tutto. Dio allora gli appare nel deviante ruolo di « primo » e « ultimo » estremo dell'asse dei tempi; l'eternità gli si presenta sotto l'immagine di qualcosa che viene dopo il tempo e la storia.*

In verità, questa figura dell'eternità non è accettata dal nostro teologo, il quale ne fa, anzi, il termine di contrapposizione rispetto al suo concetto. Tuttavia è già significativo che egli attribuisca alla vecchia cultura una simile enormità filosofica; sappiamo certamente che una buona tecnica retorica sta proprio nel costruire delle alternative fittizie fatte apposta per dar discredito a tutto ciò che si oppone alle soluzioni che si voglion proporre. Questa mi sembra la tecnica dello Schillebeeckx, sia quando, per valorizzare la sua « definizione » di Dio come il « totalmente Nuovo », non esita ad affermare (p. 18) che l'alternativa tradizionale sta nel vedere Dio come « il totalmente Altro » (il che è semplicemente falso), sia quando si inventa l'alternativa di un'eternità che vien dopo il tempo per dar attendibilità alla sua tesi per cui « l'eternità è il compimento finale, a un tempo trascendente ed intrinseco, di questa stessa storia terrena » (p. 26).

* * *

Esaminiamo più da vicino questa tesi. Che significa « compimento »? Perché il « compimento » significhi qualcosa di intelligibile occorre, in ultima analisi, supporre che il futuro sia racchiuso tutto nel passato, sia leggibile dal presente, e il tempo soltanto lo espliciti. Infatti lo Schillebeeckx si riferisce allo schema « promessa-adempimento ». « Israele — egli dice — cominciò a capire la sua storia come promessa divina solo quando riflettè sulla propria storia a partire dal presente e in essa scoprì la fedeltà *di Dio, una fedeltà divina che per l'uomo immerso nella storia, e perciò orientato al futuro, è naturalmente attesa di futuro salvifico » (p. 20). Non è un caso che i riferimenti biblici usati dall'autore siano senza eccezione confinati all'Antico Testamento. La buona novella annunciata da Gesù infatti non era deducibile da una riflessione sulla storia « presente » della Palestina in quegli anni. Lo Schillebeeckx non può ammettere che le categorie interpretative del « presente » possano essere una gabbia depauperante; e così non si rende conto che il presente può reclamare dal futuro solo ciò che gli appare dovuto, ma non può aprirsi ad un'attesa nuova, a speranze mai sperate, al dono gratuito che la creatura mortale non ha il diritto di attendersi.*

Strano « futuro » quello presagito dal teologo olandese! « Futuro significa — secondo lui — futuro del *presente e perciò* del *passato. Benché nella sua forma di fatto ventura rimanga ancora nascosto, il futuro è una dimensione intrinseca dell'autocomprensione umana (...). Soltanto sulla base del « già » l'uomo storico è in condizione di dire qualche cosa di sensato su ciò che di fatto è ancora sconosciuto. E l'attesa, anche se non è rivolta proprio del tutto ad una « ripristinazione » o ad una semplice riedizione del passato, riguarda però comunque « il compimento di ciò che Yahvé aveva già realizzato, nel desiderio di un definitivo compimento di esso » (p. 22). Dunque, si tratta di un futuro tagliato su misura degli « orizzonti di comprensione » passati e presenti. Il primato, mi sembra di capire, deve essere assegnato ancora una volta ai contesti interpretanti attuali: nessuna novità li potrà sconvolgere; essi saranno in grado di fagocitare anche l'imprevedibilità del futuro riducendolo a compimento delle attese e dei processi in atto.*

Il discorso dello Schillebeeckx, se fosse spogliato del suo tono domestico, suadente e, al tempo stesso, arcano e lirico che gli deriva dall'uso delle analogie antropomorfiche della Bibbia, e fosse ricondotto all'osso della concezione filosofica sottesa, si iscriverebbe nel grande alveo dell'ottimismo deterministico. E quindi il futuro è tradito: è tradito nel suo tratto più bello e misterioso che è la novità *del dono gratuito di Dio. Naturalmente, qui la « novità » non va intesa in senso temporale, poiché il piano di Dio s'allarga al di là del tempo, ma va intesa nel senso che il futuro è lui la sorgente dei significati per il presente, è lui il* primum *della relazione semantica.*

Mentre per lo Schillebeeckx l'uomo può dire qualcosa di sensato sul futuro solo partendo dalla sua presente condizione storica, la verità, secondo me, è il rovescio: l'uomo può scoprire il significato della sua vita e della storia in cui egli è immerso, solo se si apre con la mente e con il cuore ad accogliere il futuro, che è dono di Dio. E allora si rovescia anche quanto lo Schillebeeckx scrive a p. 27, ossia il solito ritornello di tanta teologia di moda, per cui « la concreta ermeneutica ed esegesi del regno finale consiste nell'impegno effettivo dei fedeli a fare nuova *questa nostra storia terrena », o per cui « credo nella vita eterna » significa « credo in una vita storica terrena che è una* vita *più forte della morte per chi crede in Dio ». Cose di questo genere servono soltanto a difendere la religione dalla « critica freudiana o marxista » (p. 27); ma è possibile mai che solo Marx e Freud siano per i teologi di oggi la misura, il fondamento, il termine di giudizio per far intendere all'uomo la Parola di Dio? Donde potrà l'uomo trarre la forza per far* nuova *questa nostra storia terrena se non nella luce del « regno finale » che l'attende non in un futuro lontano, tra molti e molti secoli, ma da sempre e per sempre nel mistero della sua grandezza, prima e fuori del tempo?*

[Edoardo Benvenuto]

LA « CULTURA CATTOLICA » SECONDO MANCINI — *Dopo le elezioni amministrative del 15 giugno 1975 l'atmosfera prevalente nei convegni organizzati da vari gruppi di cattolici è stata lo smarrimento, quando non la paura. Smarrimento di fronte ad una situazione in cui la maggioranza relativa del partito politico che vorrebbe unire i cattolici sembra avere conservato deboli margini di sicurezza: dopo la prova rivelatrice del maggio 1974 per il referendum sul divorzio, l'esito delle amministrative, così favorevole al partito comunista, ha fatto definitivamente scoprire ai cattolici che la conduzione politica dell'Italia potrebbe passare ad altre mani. Paura di fronte alla constatazione di non avere strumenti immediati per risalire la china, alla scoperta che le divisioni nel mondo cattolico sono aumentate, mentre non si sono affacciate serie proposte di uscire dalle difficoltà.*

Non è stato diverso il clima del 46° corso di aggiornamento dell'Università Cattolica di Milano, tenutosi a Loreto nel settembre 1975 (1). Il tema era ambizioso, anche se genericamente formulato: « Cristianesimo e cultura ». Ma l'intento era stato esplicitamente dichiarato da Giuseppe Lazzati: si trattava innanzitutto di constatare senza mezzi termini il fallimento del mondo cattolico italiano (non solo della Democrazia Cristiana) alla direzione dello Stato. Dopo le aperture e le speranze del 1945 e dell'Assemblea costituente, i cattolici si sono dimostrati incapaci di portare l'Italia da una condizione di società borghese e di Stato liberale ad una di « Stato sociale ». I cattolici hanno infatti applicato in politica, invece del magistero della Chiesa e della dottrina sociale cristiana, una concezione culturale di derivazione borghese e liberale: la loro fede pare fuori discussione, ma la loro cultura non ha corrisposto alla fede. La causa del fallimento, per Lazzati, è dunque soprattutto e innanzitutto una deficienza culturale.

Se si vuole uscire dalla crisi, occorre « rifondare » una cultura che sia cristiana: è questa la condizione di una diversa politica cristiana, che sia al servizio non di una società borghese, ma di una società e di uno Stato diversi, più umani. Ora per Lazzati la cultura è « la coltivazione dell'uomo per portarlo a Dio »; e il cristiano che vuole mettere in opera una cultura, e così operare nel mondo, deve rispettare « la relativa autonomia delle realtà temporali », « la laicità dello Stato ». Non si può imporre una cultura cristiana, si deve proporla — pare di capire — in nome della fede; Lazzati ritiene che ci si debba opporre non solo ad ogni forma di « laicismo e seco-

(1) Riferisco del convegno sulla base degli appunti personali (e di quanto la stampa ha riportato: cf. n. 2). Anche a me era stata infatti affidata una comunicazione su « Cristiani e cultura nel Medioevo », che uscirà negli Atti del Corso, ed ero dunque a Loreto. In questa comunicazione credevo di aver suggerito, nei termini storiografici che mi erano stati richiesti, un tipo di riflessione sulla presenza cristiana nella storia e quindi sul rapporto cristiani-cultura, diverso da quello che andavo ascoltando, soprattutto nelle relazioni di Lazzati e Mancini. La nota critica che qui si stampa vuole essere un contributo amichevole alla discussione, ed è, nella mia intenzione, la continuazione degli interventi critici che, a Loreto, mi ero permesso di fare durante la discussione della relazione di Lazzati come di quella di Mancini.

larismo », che limitano la vicenda umana alla sola terra, ma anche ad ogni forma di « clericalismo, temporalismo e integralismo », in quanto tendenti a limitare od eliminare l'autonomia delle realtà terrestri di fronte alla fede.

In altri termini, Lazzati riprende la tematica di Maritain (espressamente citato), riecheggiando una critica della situazione italiana e della situazione ecclesiastica già svolta quasi trent'anni fa da Dossetti. La tensione morale, evidente in quest'impostazione, non può tuttavia celare il ritardo storico della proposta; la nobiltà dell'intento non riesce a nascondere la mancanza di novità. Se il limite del maritainismo poteva non essere evidente nel 1945 o forse nel 1950, la sua tematica sembra oggi del tutto insufficiente, come del resto ha fatto osservare in un'altra relazione, sempre a Loreto, Francesco Traniello (senza ricevere smentite).

Un recupero di Maritain è infatti impossibile. Egli tentava di comporre la tradizione cristiana con la democrazia moderna, o meglio di instaurare un nuovo tipo di cristianità diversa da quella tridentina, che presupponeva un rapporto tra la Chiesa e lo Stato ai loro vertici. Maritain in questo modo riteneva di scavalcare i limiti della cristianità tridentina per recuperare la pienezza di quella medioevale. Ma è appunto il suo progetto di una nuova cristianità che non è più proponibile, per la semplice ragione che è fallito prima di prendere corpo: le democrazie cristiane, nei paesi dove sono sorte e hanno politicamente contato, non hanno saputo o potuto costruire quella cristianità maritainiana per cui erano anche sorte. L'umanesimo integrale comportava, nei termini maritainiani, l'accettazione della democrazia moderna, figlia dell'umanesimo rinascimentale, ma esorcizzandola della sua carica immanentista e portandola ad accogliere quella pienezza umana che sola può provenire da un'apertura al divino. Così Maritain credeva di fondare una nuova cristianità, una nuova e diversa presenza di valori cristiani nelle strutture politiche. In realtà ha solo contribuito a dissolvere la cristianità esistente. La situazione storica era diversa da come Maritain l'aveva diagnosticata e non sopportava la sua cura.

Di fatto non sembra oggi più proponibile il concetto medesimo di cristianità: la coscienza contemporanea è così laicizzata da non poter più accettare una società che si ispiri a valori espressamente cristiani, che si orienti secondo un'ispirazione che muova da una cultura cristiana. Credere di potersi oggi rifare al progetto maritainiano di cristianità in una condizione storica in cui la cristianità è una realtà tramontata (anche ad opera dei cattolici), è per lo meno antistorico. Si comprende tuttavia come il concetto di cristianità porti a sé legati altri concetti, tra cui quello di cultura cristiana, che solo può giustificare un'università cattolica. E dunque come sia difficile uscire dalla costrizione psicologica che conduce a conservare il concetto di cultura cristiana.

Non varrebbe pertanto la pena di soffermarsi oltre sul « Corso di aggiornamento » se Italo Mancini non vi avesse svolto un tentativo di rifondare il concetto di cultura cristiana: « Cultura cristiana: specificità e sen-

so », ponendosi dunque espressamente come colui che era in grado di rispondere alla richiesta di Lazzati e, dietro e oltre Lazzati, del mondo cattolico italiano.

La sua relazione ha avuto un'ottima accoglienza dalla stampa, soprattutto da quella cattolica (2). In quest'accoglienza hanno certo avuto un peso il desiderio e l'ansia che oggi prendono molti cattolici, quelli in particolare che avvertono la deficienza culturale del mondo cattolico, e non se la sentono di accettare il marxismo o lo strutturalismo o l'anarchismo contestatario come loro cultura e loro politica: vorrebbero essere fedeli alla tradizione, ma non ne sanno cavare nulla per il presente. Il discorso di Mancini è sostanzialmente rivolto a loro; la sua tematica, forse inconsapevolmente, trova il suo uditorio nel moderatismo cattolico, ora arricchitosi di molti ex-riformatori ed ex-rivoluzionari preoccupati del disfacimento del mondo cattolico.

La tematica manciniana ha certo anche uditori più a sinistra, ma questi restano sempre delusi, alla fine, dalla mancanza nel suo discorso di una chiara forma secolarizzante, che identifichi la presenza cristiana nel mondo con la prassi di liberazione politica. Perché, in qualche modo, Mancini fa balenare la possibilità di una rifondazione della cultura e dunque della politica in termini cristiani, ossia la possibilità, per una cristianità, di trovare nuovi « spazi di libertà », che, se sono « identificabili » con altre forze storiche odierne, e con il marxismo in particolare, dovrebbero conservare una loro specificità cristiana.

Dietro questa sirena, che usa intonazioni cristiane, non rimane tuttavia, a nostro giudizio, più nulla di una cultura che possa dirsi cattolica. Se non appunto le parole. Perché dietro il suo concetto di cultura cristiana egli espone lo schema di un pensiero moderno ai cui vertici sono Marcuse e Bloch, che Mancini cita esplicitamente, e che rappresentano, piuttosto che il pensiero cristiano, il manifestarsi di una posizione post-protestantica per un verso del tutto laicizzata, per l'altro tutta tesa a postulare utopicamente un futuro — che rimane poi irraggiungibile — contro la negatività del presente. In questa prospettiva il problema della presenza divina nella storia è totalmente scomparso: l'uomo è faber *del suo destino, ma quest'*homo

---

(2) Ho visto: G. De Rosa, *« Cristianesimo e cultura ». Per una « rifondazione » della cultura cristiana in Italia,* in *La civiltà cattolica,* n. 3009 dell'1.XI.1975, pp. 277-282; A. Beria, *Una cultura senza ambiguità per i problemi del tempo,* in *L'Osservatore romano,* 8.XI.1975, pp. 5, 7; C. Pistola, *In difesa dell'uomo integrale,* in *La discussione,* n. 1097 del 3.XI.1975, p. 24; G. Zizola, *« Superare l'idea di Stato liberale »,* in *Il Giorno,* 29. IX.1975, p. 8; A. B., *Una cultura cristiana è preziosa per fondare una politica diversa. Ma quale cultura?,* in *Il domani d'Italia,* n. 8 del settembre 1975, pp. 43-44; G. Sangiorgi, *Molti diagnostici sulla cultura cattolica,* in *Concretezza,* XXI, 20 del 16.X.1975, pp. 14-15. Quando questa nota era già scritta, mi è stato detto che è uscito un fascicolo, presso l'Editrice Vita e Pensiero, con le relazioni generali del Corso, che non ho tuttavia potuto ancora consultare. Quanto in questa nota è messo tra virgolette si intenda dunque come citazione con beneficio d'inventario.

ex machina *è condannato all'angoscia, se non è lasciato uno « spazio all'invocazione »,* al deus ex machina.

Il problema di Mancini, il suo specifico cristiano, è tutto qui: in questo mondo, in questa storia segnata gnosticamente dalla deficienza, assicurarsi quello spazio (« il filosofo cristiano è chi crea lo spazio per l'invocazione »). E' evidente come, all'interno della tematica che ha messo in atto, non gli sia possibile altro che l'atto invocatorio, non uno spazio storico per esso. Dio diventa una realtà ineffabile, invocabile come tale dall'uomo, ma non viene ad occupare alcuna zona della storia, non è la guida della storia. L'operatore storico è l'uomo, sia pure l'uomo con il suo problema di Dio. In definitiva Mancini svolge il suo pensiero verso la costruzione di una « cristianità » intesa come una realtà terrena che l'uomo costruisce con la sua propria forza, ma con la coscienza del suo limite, quello di non poter vincere la morte. Non è la fede, per cui la morte e il mondo sono già vinti, a determinare la vicenda umana; la fede è solo un'apertura, un'invocazione, un'esigenza che nasce dall'angoscia dell'esperienza umana. Non la virtù infusa che comunica e partecipa la vita divina all'uomo, e che senza cancellare l'uomo lo trasforma in Dio, ancora nella vita terrena (mentre nella vita celeste la fede viene meno).

Nonostante questa prospettiva, Mancini qualifica una cultura che voglia dirsi cristiana come una « concentrazione cristologica ». In questi termini egli pensa tra l'altro ogni presenza storica cristiana, anche quella politica. E' all'interno di quest'asserzione, pienamente tradizionale, che egli cerca di comporre il pensiero extra-cristiano della filosofia contemporanea. Per la tradizione cristiana il Dio che s'incarna assume la natura umana, ma non il peccato; il Dio che muore crocifisso, respinto dal mondo, distinguendosi dal mondo, non cerca un regno di questo mondo, indicando come la salvezza nasca dalla rinuncia alla vita storica; il Dio che risorge, lascia a caparra della pienezza teandrica il suo corpo come cibo e il suo sangue come bevanda, mediante cui l'uomo, non per sua forza ma per virtù di Spirito Santo, viene fin dalla sua esperienza terrena assimilato alla divinità: conosce per lo Spirito cosa sia l'unione umano-divina di cui Cristo è il modello e Maria Vergine l'esemplare perfetto, e attende che il cosmo ne sia segnato l'ultimo giorno. Ma non è questa la « concentrazione cristologica » di cui parla Mancini, dove — sia detto tra parentesi — viene sottaciuta la presenza del Padre (anzi, nella linea di Bloch, egli vede il rischio di un concetto di trascendenza legato a quello di Dio « potente », « che lascia il servo a bocca asciutta »), e viene quasi del tutto negletta la missione dello Spirito Santo.

L'incarnazione viene letta da Mancini come un impegno di Dio per la storia, « il non lasciare il mondo solamente a se stesso » (cioè la provvidenza). « La cultura cristiana deve prendere una dimensione storica, acquistare un nuovo sensorio ». Qui si cita Marcuse, e la sua consapevolezza che la nuova società non potrà nascere e stabilirsi sulla base di un disegno politico, neppure di una rivoluzione, ma sulla base di un « cambiamento di vita »:

solo una nuova « base biologica » potrà trasformare, cambiare l'uomo (come esempio di nuova base biologica Mancini ricorda la necessità di cambiare certi consumi: mangiare molti gelati è perfettamente inutile). Il senso dell'incarnazione è dunque rimasto solo nell'esigenza di « cambiare » l'uomo, ma se ne è perso il valore proprio; non si parla dello Spirito Santo come della realtà che rende l'uomo capace di ripetere in sé l'incarnazione (solo l'infusione nell'uomo della vita divina lo cambia). Cos'è invece il cambiamento per Mancini? Creare nella storia uno spazio per l'invocazione, e dunque « la verità (cristiana) non solo come svelamento, ma anche come efficacia storica ».

Qui è forse l'equivoco di fondo. Perché la vita terrena non è fine a se stessa, e non esiste valore o realtà terrena che di per sé valga la pena di essere vissuto: il Nuovo Testamento è la rivelazione di questo fatto. Dio s'incarna, ma l'incarnazione è media ad una precisa finalità, quella di portare l'uomo nella sua vera patria, che è Dio: passa la figura di questo mondo, passa la storia, ma la creatura non passa se ha accolto in sé Dio. Trasformazione in Dio: questo è il messaggio neo-testamentario. Trasformazione che ha inizio su questa terra, non con le modificazioni delle strutture civili, ma con il cambiamento del « cuore », cioè dello spirito umano, reso divino dallo Spirito Santo: più che di una base biologica, le beatitudini parlano di un nuovo spirito che viene a rendere « divina » ogni base biologica che lo voglia, anche la più misera, la più vecchia. La novità sta non nel fondamento biologico, ma nella forza trasformante che è la vita divina medesima partecipata, lo Spirito Santo.

Quest'equivoco di fondo segna tutto il pensiero attuale di Mancini. Si desiderano una presenza storica del divino, del Cristo, del cristiano, ed un'efficacia storica senza la quale lo svelamento divino non avrebbe senso, sarebbe aristocratico, classista. Ma cosa significa quest'efficacia? « Il nesso vitale è la partecipazione del cristiano al destino del mondo in tutte le sue forme e la contestazione del mondo in tutte le sue forme ». La presenza divina nella storia, l'incarnazione, viene tradotta in un compito umano. Un compito umano la cui forma è esemplata da Mancini ancora sull'evento cristico, la crocifissione e la resurrezione, ma ancora una volta senza vedere come il modello cristico comporti una rigorosa teandria (da Dio all'uomo per rendere l'uomo Dio), se non vuole essere vanificato.

Così invece avviene. Perché la crocifissione significa per Mancini una « resistenza al mondo », « un perenne giudizio critico », « tenendo desta la rappresentazione del Regno di Dio, patria sempre intravista e mai posseduta ». La presenza di Bloch è palese, anche se coperta da parole cristiane. L'equivoco qui svela l'errore. Perché il Regno di Dio non è una patria mai posseduta per il cristiano: il cristiano è colui che confessa il Cristo e lo possiede, il cristiano è già con Cristo in Dio, già vive nella patria celeste, anche se essa non gli è del tutto manifesta; deve attendere l'ultimo giorno per vederne il cosmo segnato e trasformato. Ma quest'attesa non è la sua

sola dimensione, perché è l'attesa di chi già conosce e possiede: l'Eucarestia è una reale caparra.

La tradizione cristiana viene così da Mancini semplicemente travolta: « tutta la tematica cristiana va pensata in termini di attesa », di « speranza », di « non-ancora », di « novità da venire »; « il passato è solo un'anticipazione, una prolessi »; il passato, cioè la prima venuta di Cristo, non conosce e non dà pienezza. Il cristiano autentico, da distinguersi dal cristiano « volgare », è l'uomo della speranza, l'uomo che attende un evento, attende di entrare in una patria « sempre intravista e mai posseduta ». Un esodo permanente, « un abbandono e uno svuotamento permanenti », che sono semmai veterotestamentari, e che non traducono la crocifissione, dove lo svuotamento s'accompagna alla presenza reale ed incarnata del Verbo, dove Cristo appare come re, incoronato e titolato.

Mancini, sulla scia del Bonhoeffer meno originale, cerca così nuovi modelli, mentre il solo modello per il cristiano è Cristo e la sua vita nella prima venuta. E chi è santo lo è perché accoglie in sé quel modello. E come Cristo ha « cambiato » l'uomo e la storia, così li « cambia » il santo, nonostante il suo sparire di fronte al mondo, il suo eventuale ed apparente non-partecipare, il suo eventuale non-contestare. Ma Mancini distingue anche tra i santi: tra una santità « cultuale » ed una « santità creativa » di nuovi modelli.

Su questa linea l'incontro con i teologi protestanti della speranza e con la versione pseudo-marxista di Bloch è in Mancini quasi esemplare. Non stupisce così che egli possa affermare che la storia medesima, indipendentemente da Cristo, conosce « movimenti storici che ci danno speranza », una speranza che sorge da una nuova biologia, dal desiderio di una novità sempre attesa e che sempre verrà. E che tra questo marxismo non volgare e il cristianesimo non volgare ci sia possibilità e, anzi, necessità storica di identificazione. La specificità del cristiano non è infatti nel possedere Cristo e nell'annunciarlo, ma nel « credere sulla base della promessa » ciò che il non-credente crede per ragione di speranza; anche il cristiano, in quanto è in attesa, non conosce che una dimensione storica negativa, ma questa è il suo solo spazio; egli oblitera il possesso di Dio nell'attesa di un altro possesso, il vero possesso.

Nel frattempo deve determinare — con gli altri uomini che si pongono nella speranza — delle prolessi. Come? Qui Mancini gioca la carta della resurrezione di Cristo: « come Cristo risorto, la cultura cristiana deve aiutare il mondo a rigenerarsi, ad attuare prassi di liberazione »; è « la politicità della cultura » che viene così a imporsi come dimensione necessaria del cristiano; qui non è « tanto questione di verità, ma di efficacia ». Il cristiano deve creare degli spazi, l'uomo deve poter constatare degli spazi storici « liberati dal cristianesimo ». La resurrezione non è lo splendore della divinità che dall'intimo dell'uomo raggiunge la carne, al compimento dei tempi, ossia l'evento supremo dell'escatologia dopo l'evento radicale della Pentecoste.

La resurrezione è letta come una lotta politica, guidata dalla speranza, per creare « spazi » in nome di Dio, perché questi spazi storici sono la prefigurazione nella storia del Cristo risorto. Non più il sacrificio della Messa come evento che continua l'escatologia nella storia, da parte dei cristiani che quel sacrificio assumono, nell'assimilazione a Cristo, ma la prassi di liberazione politica.

Per questo motivo Mancini fa balenare l'idea che sia possibile una nuova cristianità. In lui non si notano forme pure di secolarismo (esplicito è il suo rifiuto dello strutturalismo, in quanto nega l'evento cristico, come dell'« ideale cibernetico », che tutto vorrebbe ridurre al possesso tecnocratico, e della rivoluzione quale mera richiesta di potere). Quella di Mancini è piuttosto una silente riesumazione del neotomismo in chiave post-protestantica, nella linea appunto che va da Bloch a Marcuse. Neotomismo, non nel senso di voler recuperare in qualche modo il pensiero di Tommaso, ma piuttosto nel senso di Chenu, per cui Tommaso è usato funzionalmente, quale restauratore di Aristotele, come il teologo che, contro Agostino, riporta la natura e la storia dentro la fede cristiana, in funzione dunque di costruire una teologia non più ad illustrazione del dato rivelato, ma come mediazione tra la fede e la storia.

Ma questa mediazione non avviene più con lo strumentario di Chenu, che era quello dello storicismo classico, ma con quello della teologia della speranza interpretata mediante Bloch. Analogamente a Bloch, in Mancini l'uso delle parole cristiane e della stessa Bibbia è strumentale alla fondazione non più del regno di Dio, ma del regno dell'uomo. In Bloch si ha — come è stato osservato — un uso ateo della Sacra Scrittura. Mancini cerca di isolare uno spazio, in questa storia senza Dio, per l'invocazione. Ma non v'è altro che questo gioco di parole. Perché il continuo rinviare di Mancini al futuro, al « non-ancora », comporta necessariamente che la storia sia concepita come negazione rispetto all'escatologia: un'escatologia « mai posseduta ». La cristianità, la cultura cristiana, l'identificazione possibile con il marxismo non-volgare che egli fa intravedere ai cattolici moderati e riformisti, come linea culturale e politica, è sì una prospettiva diversa da quella meramente secolarizzante, ma è egualmente sviante, segnata com'è dall'errore gnostico, la vecchia eresia che si ripresenta in termini palesi dentro la cattolicità.

Il tentativo di Mancini è importante perché dimostra come sia oggi impossibile fondare un concetto di cristianità compatibile con l'ortodossia. La cristianità — cioè la presenza dei valori cristiani nelle strutture umane, per cui si sono dati un impero, uno stato, un partito, una filosofia, una cultura, un'università cristiana —, la cristianità inaugurata da Costantino è veramente un'esperienza chiusa, una grande esperienza positiva per la Chiesa e per la storia che non è possibile ripetere. La presenza del cristiano nella storia va ripensata a prescindere dalla cristianità (è la verità, sia pure espressa a rovescio, del secolarismo); e può essere ripensata soltanto sulla base del modello cristico così come risulta dal Nuovo Testamento, « senza

glossa ». Lo spazio del cristiano è la beata Trinità fin dalla terra, ed è la Chiesa che è il corpo di Cristo. Il cristiano deve distinguersi dagli altri uomini come una luce sul monte: egli partecipa del tutto alla loro storia, ma anche del tutto se ne distingue. Non lo Stato, non la politica e la cultura, che sono oggi gli strumenti del potere, è il suo spazio, ma solo la Chiesa, la Chiesa che confessa e annuncia il Cristo. Questa premessa è dottrinalmente irrinunciabile, ma la sua evidenza è raggiunta anche per l'impossibilità storica di una riesumazione della cristianità.

[Claudio Leonardi]

LA QUESTIONE DI ECÔNE — *Il 1° novembre 1970 Mgr. Marcel Lefèbvre, precedentemente arcivescovo di Dakar, vescovo di Tulle, già superiore generale della Congregazione dello Spirito Santo, fondava la « Fraternità sacerdotale di San Pio X » ed apriva ad Ecône, in Svizzera, un seminario destinato a proteggere i candidati al sacerdozio dal neo-modernismo. Il 6 maggio scorso il vescovo di Losanna, Ginevra e Friburgo, da cui Ecône dipende, revocava l'approvazione concessa a questa « Fraternità », il che eliminava la legittimità giuridica del seminario. Cosa è successo dunque? Mi pare che l'occasione che ha portato a questo divieto per il seminario, debba essere cercata in un articolo di Mgr. Lefèbvre, pubblicato dalla rivista* Itinéraires *in data 21 novembre 1974. In quest'articolo Mgr. Lefèbvre stabiliva una discriminazione tra « la Chiesa di sempre » e la Chiesa del II Concilio Vaticano.*

« Noi aderiamo con tutto il cuore, con tutta la nostra anima alla Roma cattolica, custode della fede cattolica e delle tradizioni necessarie al mantenimento di questa fede, alla Roma eterna, maestra di sapienza e verità. Rifiutiamo al contrario ed abbiamo sempre rifiutato di seguire la Roma di tendenza neo-modernista e neo-protestante che si è chiaramente manifestata nel II Concilio Vaticano e, dopo il Concilio, in tutte le riforme che ne sono derivate » (1).

Mgr. Lefèbvre trovava « una certa contraddizione » nelle parole e negli atti del Santo Padre e dichiarava: « La sola attitudine di fedeltà alla Chiesa e alla dottrina cattolica, per la nostra salvezza, è il rifiutare categoricamente l'accettazione della riforma » (2).

(1) Riportiamo quest'articolo secondo gli estratti pubblicati sulla *Documentation catholique,* n. 1677, pp. 544-545.

(2) *Ibid.*

Quest'articolo fu considerato come un rifiuto di sottomissione all'insegnamento del Concilio. Si sa come sia normale, dopo i Concilii, veder delinearsi nella Chiesa di questi rifiuti. Essi portano alla costituzione di sette, come, fra le altre, quella dei « Vecchi cattolici » che rifiutarono di aderire al dogma dell'infallibilità del pontefice dopo il I Concilio Vaticano del 1870.

In particolare, il seminario di Ecône conservava la messa di San Pio V; il cardinale Journet, citato in un articolo di Mgr. Lefèbvre, nel 1972 l'accusava di opporsi praticamente alla Costituzione apostolica Missale Romanum (3).

Il 25 gennaio 1973 Mgr. Mamie, vescovo di Losanna, Ginevra e Friburgo, che aveva concesso la sua approvazione alla costituzione della « Fraternità San Pio X », attirava l'attenzione « su delle posizioni estreme che rischiano di compromettere... questo rinnovamento (pastorale) suscitato dallo Spirito Santo... Taluni si intimoriscono, si inquietano e rischiano di indurirsi nel rifiuto di ogni evoluzione » (4).

Mgr. Mamie dichiarava « che noi non potremo incaricare di un ministero nella nostra diocesi dei sacerdoti formati in seminari che non assicurino un'adeguata preparazione alle esigenze del II Concilio Vaticano » (5).

L'articolo pubblicato in Itinéraires *mostrava che Mgr. Lefèbvre non teneva conto di quest'avvertimento.*

Il 26 marzo 1974 il cardinale Garrone convocava a Roma Mgr. Mamie; ebbe luogo una riunione in presenza del cardinale Wright, di Mgr. Adam, presidente della conferenza episcopale svizzera, di Mgr. Mamie e di Mgr. Mayer, segretario della congregazione per i religiosi; si richiese ai vescovi interessati un rapporto sulla « Fraternità San Pio X » e sul seminario di Ecône (6). Nel giugno 1974 il Santo Padre designava una commissione cardinalizia che si occupasse di tale questione (7). Il 14 novembre Mgr. Descamp e Mgr. Onclin andavano ad Ecône per una visita canonica. Alcuni giorni dopo Mgr. Lefèbvre stilava l'articolo di cui abbiamo fornito alcuni dati e nel quale prendeva posizione contro il II Concilio Vaticano.

Al Sinodo del Vallese, tenutosi all'inizio del febbraio 1975, Mgr. Adam accusava esplicitamente taluni di non voler accettare il II Concilio Vaticano e Paolo VI (8).

L'8 maggio l'« Osservatore Romano » *pubblicava un commento alla*

---

(3) *La Croix,* 20 dicembre 1972. Articolo riportato sulla *Documentation catholique,* n. 1626, pp. 195-196.

(4) *Documentation catholique,* n. 1626, p. 195.

(5) *Ibid.*

(6) *Documentation catholique,* n. 1679, p. 612. V'è riportata una cronologia della vicenda.

(7) *Ibid.* La commissione era composta dai cardinali Garrone, Wright e Tabera.

(8) *Documentation catholique,* n. 1672, p. 290.

questione e rendeva noto il testo della dichiarazione di Mgr. Lefèbvre in data 21 novembre 1974.

« Qualsiasi possano essere le intenzioni che hanno portato alla redazione di questa "dichiarazione", non si può fare a meno di porci delle domande alle quali, purtroppo, occorre dare una risposta. In queste condizioni esiste ancora una comunione reale — e non semplicemente verbale — con la Chiesa viva?

A chi, in ultima analisi, obbediranno coloro che si riconoscono in questo documento? Chi si farà interprete di questa Tradizione, cui si fa riferimento, considerando come sospetta a priori l'interpretazione del magistero vivente? Cosa pensare di coloro che verranno formati in questo spirito? Come concepire, senza una straordinaria presunzione, un giudizio così globalmente negativo sull'episcopato e su tutti coloro che lavorano al servizio di Cristo nei seminari, nelle università, ecc.? Si esita a parlare di "setta", ma come non pensarci? E' un motivo di gravi riflessioni il vedere come oggi nella Chiesa possano sorgere simili atteggiamenti, come possano essere espressi pubblicamente, trascinando persone di buona fede; come poi si può perdere a tal punto il senso della Chiesa sotto la scusa di salvarla? » (9).

Il 9 maggio 1975 Mgr. Mamie rendeva noto il ritiro dell'approvazione alla « Fraternità sacerdotale di San Pio X » e indicava questi motivi: « L'attaccamento molto accentuato di questa fraternità (in modo particolare del seminario di Ecône nel Vallese) alle antiche tradizioni liturgiche ed alla lingua latina, la volontà di difendere dei valori di fede e di disciplina essenziali alla Chiesa contro certi modi di pensare e di agire nascondevano di fatto, in essa, un rifiuto meditato ed esplicito delle decisioni del II Concilio Vaticano e dell'autorità del Papa Paolo VI » (10).

Il giorno seguente Mgr. Adam, vescovo di Sion, nella cui diocesi si trova Ecône, dichiarava che « in tali condizioni il seminario di Ecône non ha più fondamenti giuridici, cessa d'esistere canonicamente e nessun fedele ha più diritto ad appoggiarlo » (11).

Per coincidenza, Mgr. Lefèbvre doveva presiedere a Roma il 24-26 maggio un pellegrinaggio organizzato dall'associazione Credo. *Quest'ultima aveva precisato il 22 aprile che le messe celebrate durante il pellegrinaggio sarebbero state celebrate secondo l'*Ordo *di San Pio V (12).*

*Il 14 maggio l'*Osservatore Romano, *sottolineando quest'intenzione, s'augura che* « gli interessati... (si conformino) in modo esemplare alle disposizioni in vigore nella Chiesa » (13).

---

(9) *Documentation catholique,* n. 1677, pp. 544-545.

(10) *Ibid.,* p. 546.

(11) *Ibid.,* p. 545, n. 1.

(12) *Documentation catholique,* n. 1679, p. 616.

(13) *Osservatore romano* del 14 maggio, riportato in *Documentation catholique,* n. 1677, p. 545.

Quest'augurio cadeva nel vuoto e durante il pellegrinaggio le messe furono celebrate secondo il vecchio Ordo *(14).*

I 115 seminaristi di Ecône erano presenti.

Alcuni giorni dopo (4 giugno) I Silenziosi della Chiesa, *tramite la loro équipe nazionale (francese),* « implorano le autorità ecclesiastiche di trovare una soluzione di giustizia e misericordia al dramma che rischiano di vivere i seminaristi di Ecône. Molti sono i cattolici che conoscono ed ammirano l'amore a Cristo ed alla sua Chiesa che anima questi giovani. Essi non comprendono una rigidità che contrasta con la mansuetudine di cui godono le contestazioni dei dogmi e della morale della Chiesa » (15).

Da parte sua Mgr. Lefèbvre dichiarava: « Se un vescovo rompe con Roma, quello non sarò certo io. La mia "dichiarazione" lo dice in modo abbastanza esplicito e forte... Con il Papa Paolo VI noi denunciamo il neomodernismo, l'autodemolizione della Chiesa, il fumo di Satana nella Chiesa e, di conseguenza, rifiutiamo di cooperare alla distruzione della Chiesa da parte della propagazione del modernismo e del protestantesimo partecipando alle riforme ad essi ispirate, anche se vengono da Roma... » (16).

Così dunque Mgr. Lefèbvre conservava una distinzione tra due « Rome », era d'accordo con una, ma non con l'altra, e pareva opporre il Papa al Concilio; rifiutava sempre le « riforme ».

Il 5 giugno Mgr. Lefèbvre depositava un ricorso presso il tribunale della Signatura apostolica. Il 10 giugno gli veniva risposto che il suo ricorso era stato respinto (17).

Nel luglio 1975 Mgr. Lefèbvre pubblicava una nuova dichiarazione (18). Vi riportava le circostanze della visita canonica verificatasi il 14 novembre. Precisava: « Non abbiamo mai avuto la minima conoscenza della relazione che (i visitatori apostolici) hanno fatto. Persuaso che questa visita era il primo passo fatto in vista della nostra soppressione, da tempo ambita da tutti i progressisti, e constatando che i visitatori vennero con il desiderio di farci allineare ai mutamenti operati nella Chiesa dopo il Concilio, io pensai di pronunciare il mio parere a riguardo del seminario. Non potevo aderire a questa Roma rappresentata dai visitatori apostolici che si permettono di trovare normale e fatale l'ordinazione di uomini sposati, che non ammettono una verità immutabile, che emettono dei dubbi sul modo tradizionale di concepire la Resurrezione di Nostro Signore ».

Le accuse di Mgr. Lefèbvre contro i due visitatori apostolici sono gravi. Egli aggiunge d'essere stato convocato a Roma il 13 febbraio 1975, poi il 3 marzo. « Con veemenza il cardinale Garrone m'ha rimproverato

(14) *Documentation catholique,* n. 1679, p. 616.

(15) *Ibid.*

(16) *Documentation catholique,* n. 1677, p. 644, n. 1.

(17) *Documentation catholique,* n. 1679, p. 614, n. 5.

(18) *Documentation catholique,* n. 1681, pp. 740-741. Questa dichiarazione è riferita anche nella rivista *Itinéraires,* luglio-agosto 1975, pp. 137 e ss.

questa dichiarazione *(quella del 21 novembre 1974 circa la visita apostolica)* sino a considerarmi "matto"... Ho cercato inutilmente di offrire delle argomentazioni, delle spiegazioni... Dicevo di rispettare, sia al momento sia per il futuro, il Papa ed i vescovi, ma confessavo che non mi pareva chiaro che criticare certi testi del Concilio e le riforme da questo derivate equivalesse ad una rottura con la Chiesa, che mi sforzavo di determinare i motivi profondi della crisi che la Chiesa subisce e che ogni mio atto mostrava il mio desiderio di edificare la Chiesa e non di distruggerla... Ho avuto l'impressione d'essere stato ingannato: mi si invitava per un colloquio, ma in realtà mi trovavo a trattare con un tribunale deciso a condannarmi. Non si fece nulla per permettere un compromesso od una soluzione amichevole. Non m'è stato dato alcuno scritto per motivare le accuse, nessuna mozione scritta... Il Santo Padre ha avuto veramente conoscenza di queste cose? Stentiamo a crederlo » (19).

Questa vicenda è ben dolorosa. Resta poi l'angoscioso problema dei 115 seminaristi, già del seminario di Ecône. Si tratta di vocazioni preziose. Forse recuperabili sulla linea di una netta e decisa obbedienza alla Chiesa, al di là delle inaccettabili distinzioni fra una Roma e l'altra. Roma infatti, se potesse duplicarsi *in senso teologico, più non esisterebbe.*

I « CONSULTORI FAMILIARI » ED IL PRINCIPIO DELL'« UTILITA' MARGINALE » — *Il disgregarsi della società in Italia va di pari passo con il fiorire sempre più convulso di una legislazione apparentemente diretta a puntellare l'istituto familiare.*

Una delle ultime « perle » è costituita dalla legge 29/7/75 n. 405 che istituisce i « consultori familiari ». Questi sarebbero preposti: « 1) all'assistenza psicologica e sociale per la preparazione alla maternità ed alla paternità responsabile e per i problemi della coppia e della famiglia, anche in ordine alla problematica minorile; 2) alla somministrazione dei mezzi necessari per conseguire le finalità liberamente scelte dalla coppia e dal singolo (?) in ordine alla procreazione responsabile nel rispetto delle convinzioni etiche e dell'integrità fisica degli utenti; 3) alla tutela della salute della donna e del prodotto (sic!) del concepimento; 4) alla divulgazione

(19) *Ibid.*

delle informazioni idonee a promuovere ovvero a prevenire la gravidanza consigliando i metodi e i farmaci adatti a ciascun caso» (art. 1).

Basta la lettura di questo primo articolo, credo, per rendersi conto di quale ipocrisia (e volgarità) si sia ormai ammantato il nostro legislatore.

Il linguaggio — coppia, somministrazione, utenti, prodotto del concepimento, divulgazione — è quello comune degli slogans pubblicitari e commerciali; dal punto di vista giuridico potrebbe essere, per la sua genericità, una fonte di oziose ed irrisolvibili controversie; dal punto di vista medico è ipotizzabile che qualsiasi professionista con un minimo di serietà preferirà non prestare la propria opera nei cosiddetti «consultori»; dal punto di vista sociale è facile immaginare (e lecito sperare) che, eccetto qualche maniaco o qualche giovane coppia «progressista», nessuno s'accorgerà dell'esistenza di questi «consultori», la cui istituzione peraltro già costa al pubblico erario fior di quattrini.

Non è quindi tanto il timore di danni ulteriori che indispettisce, quanto piuttosto l'insieme delle considerazioni politiche cui induce la legge in questione.

La società italiana, oggi, sulla scia del modello occidentale, sta assistendo alla completa liberalizzazione e contestuale commercializzazione del sesso, al punto che persino la scuola in ogni suo grado è ormai completamente sommersa da corsi e lezioni su problemi sessuali. Le informazioni su temi di questo genere occupano grande spazio nei giornali e nelle riviste. Tutti gli strumenti di potere ed i mezzi di massa gareggiano in sostanza nel proporre al cittadino italiano il sesso come tema centrale: anzitutto come informazione, quindi come necessità, passatempo, divertimento per eccellenza, inoltre come oggetto di conversazione e di scambio di esperienze, o, ancora, come scoperta di «novità», date le molteplici possibilità di variazioni e di interpretazioni che la cosiddetta «esperienza sessuale» presenta. Risulta pertanto veramente paradossale che proprio oggi il legislatore senta il bisogno di istituire dei «consultori familiari», il cui scopo mal dissimulato è quello di fornire ulteriori informazioni e consigli sull'uso del sesso a spese della collettività.

Il pensiero economico nel secolo scorso, per risolvere ed insieme chiarire alcuni problemi, aveva introdotto il concetto di «marginale», applicabile a quasi tutti gli oggetti dello studio economico e di fatto applicato, con particolare successo, al concetto di «utilità»: «utilità marginale» veniva così ad indicare che, decrescendo l'utilità d'un bene con il progressivo aumento della quantità di esso posseduta o consumata, esiste un'ultima dose (quella appunto «marginale») oltre la quale le valutazioni soggettive dell'individuo sconsigliano di andare, dal momento che l'utilità di quella dose non compenserebbe lo sforzo necessario per procurarsela.

La mia domanda ed il mio stupore derivano appunto dal rilievo che apparentemente, per il caso almeno della «richiesta sessuale» (uso un termine in linea con la legge citata), tale legge non troverebbe applicazione: non solo l'utilità non decresce man mano che aumentano il con-

sumo e la soddisfazione, ma addirittura pare moltiplicarsi; e, si badi, non parlo dell'utilità (ossia dei profitti) dell'industria e del commercio del sesso che si giova a dismisura di questo privilegio nonostante il regime di concorrenza, ma dell'utilità individuale e sociale. Fino a pochi anni fa lo stato non sentiva il bisogno d'intervenire nelle faccende sessuali dei cittadini, eliminava anzi le case di tolleranza che costituivano tra l'altro una curiosa fonte d'introito per lo stesso; invece oggi, proprio nel boom dell'informazione del commercio sessuale, sente la necessità di istituire dei «consultori» diretti ad assistere persone che non dovrebbero avere alcun bisogno di ulteriori assistenze, a somministrare mezzi per i quali esistono appositi negozi di vendita (farmacie), a tutelare la salute della donna o del «prodotto» del concepimento per cui necessitano invece adeguati servizi clinici ed ospedalieri, a divulgare informazioni assolutamente inutili, comunque si prefiggano di promuovere o, più facilmente, di prevenire la gravidanza.

Con ogni probabilità quindi questi organismi pubblici diventeranno uffici di collocamento per sociologi, psicologi, assistenti sociali in cerca di lavoro, i quali, per giustificare in qualche maniera la loro ragion d'essere, daranno all'istituzione quel carattere ideologico di «liberazione» che è tanto conforme a certo vacuo «progressismo» oggi così di moda.

Oso sperare che i giovani — ai quali è in definitiva diretto questo «servizio» — non s'illudano di chiarire i loro problemi accedendo a queste desolanti istituzioni e si domandino, invece, per quale arcano motivo una società ingiusta, diseguale e corrotta come la società occidentale (di cui l'Italia è parte integrante, e lo si vede) si preoccupi tanto dell'assistenza del cittadino nella sua sfera più intima, dove cioè la libertà potrebbe essere un fatto acquisito, e così poco dei problemi reali della società.

Il diffondersi di un tale atteggiamento renderebbe forse consapevoli del fatto che nel commercio del sesso si è andati oltre il marginale, e ridarebbe allora vigore alla regola enunciata poco sopra.

Per di più porrebbe energie oggi sciupate a disposizione di problemi sostanziali e di soluzioni politico-sociali relative, la cui utilità, come è noto, è ben lontana dalla dose «marginale».

[Sandro Strozzi]

LIBRI RICEVUTI

Gustave Bardy: « La conversione al cristianesimo nei primi secoli » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 345.

Silvio Tramontin: « Cattolici, popolari e fascisti nel Veneto » - Cinque Lune, Roma 1975, pp. 324.

Giovanni Battista Sala: « Essere Cristiani e essere nella Chiesa » - Paoline, Alba 1975, pp. 166.

Jules Gritti: « L'expression de la foi dans les cultures humaines » - Le Centurion, Paris 1975, pp. 156.

G. Martina - E. Ruffini: « La Chiesa in Italia tra fede e storia » - Studium, Roma 1975, pp. 188.

Pablo Richard - Esteban Torres: « Cristianesimo, lucha ideologica y racionalidad socialista » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 126.

Fernando Belo: « Una lettura politica del Vangelo » - Claudiana, Torino 1975, pp. 198.

Feliciano Blázquez: « Persona, revolución y violencia » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 244.

Ricard Ildefons Lobo: « Una moral para tiempos de crisis » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 269.

Fernando Sembiante: « In un'altra anagrafe » - Editrice Missionaria Italiana, Verona 1975, pp. 97.

Angelo Scarpellini: « Erasmo e Alberto Pio principe di Carpi » - Estratto da « Ravennatensia » (IV) - pp. 659-692 - Badia di S. Maria del Monte, Cesena 1974.

Magda Ruggeri Marchetti: « Il teatro di Alfonso Sastre » - Bulzoni, Roma 1975, pp. 330.

« Cristianesimo e impero romano » - base giuridica delle persecuzioni - antologia critica a cura di Serafino Prete - Pàtron, Bologna 1974, pp. 206.

Giuseppina Carillo: « Mons. Francesco Faberj - Profilo della sua vita e della sua spiritualità » - Pontificia Accademia teologica romana - Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1976, pp. 236.

« La povertà religiosa » - studi a cura dell'Istituto di teologia della vita religiosa « Claretianum » - Roma 1975, pp. 280.

San Tommaso d'Aquino: « Somma contro i Gentili » - a cura di Tito S. Centi - Utet, Torino 1975, pp. 1368.

Pio II (Enea Silvio Piccolomini): « I commentari » - a cura di Giuseppe Bernetti - Cantagalli, Siena 1972-1974. 4 vol. (pp. 325+281+233+335).

François Bovon: « Les derniers jours de Jésus » - Delachaux e Niestlé, Neuchâtel 1974, pp. 95.

Federico Suàrez: « Maria di Nazaret » (la vocazione quotidiana della Vergine, nostra Madre) - Ares, Milano 1975, pp. 217.

Luca Desiato: « Il sogno di Papa Asdrubale » - Marsilio, Padova 1975, pp. 193.

Giuseppe Cenacchi: « Tomismo e neotomismo a Ferrara » - Pontificia Accademia teologica romana - Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1975, pp. 235.

Luigi Bogliolo: « Le scoperte della filosofia moderna » - Marietti, Torino 1974, pp. 144.

Giorgio Girardet: « Il Vangelo della liberazione - lettura politica di Luca » - Claudiana, Torino 1975, pp. 176.

Cesare G. De Michelis: « Il tredicesimo apostolo » (evangelo e prassi nella letteratura sovietica) - Claudiana, Torino 1975, pp. 235.

Helmut Gollwitzer: « Regno di Dio e socialismo: la critica di Karl Barth » - Claudiana, Torino 1975, pp. 93.

Jacques Ploncard d'Assac: « L'Eglise occupée » - Diffusion de la Pensée Française, Vouillé 1975, pp. 281.

Valdo Vinay: « Le confessioni di fede dei valdesi riformati » - Claudiana, Torino 1975, pp. 209.

Raimondo Spiazzi: « San Tommaso d'Aquino » - Nardini, Firenze 1975, pp. 300.

« Le Patriarcat oecuménique dans l'église orthodoxe » par le Métropolite Maxime de Sardes - Beauchesne, Paris 1975, pp. 422.

Ernesto Cardenal: « El evangelio en Solentiname » - Sigueme, Salamanca 1975, pp. 261.

« Matrice cristiana: un'alternativa » (Evangelizzazione e promozione umana) - Vallecchi, Firenze 1976, pp. 196.

Avery Dulles: « La foi, le dogme et les chrétiens » (réflexion pour le temps présent) - Beauchesne, Paris 1975, pp. 296.

« Jean Chrysostome et Augustin » (actes du colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974 édités par Charles Kannengiesser) - Beauchesne, Paris 1975, pp. 305.

Kuno Füssel, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann e altri: « Ancora sulla "teologia politica": il dibattito continua » - Queriniana, Brescia 1975, pp. 217.

« Civilisation chrétienne - approche historique d'une idéologie XVIII-XX siècle » - Beauchesne, Paris 1975, pp. 374.

« Saint Augustin et la première épître de Saint Jean » (une théologie de l'agapè) par Dany Dideberg - Beauchesne, Paris 1975, pp. 254.

« La mécanique politique de Vatican II » (la majorité et l'unanimité dans un concile) par Philippe Levillain - Beauchesne, Paris 1975, pp. 468.

A. Viard: « Saint Paul. Epître aux Romains » - Gabalda, Paris 1975, pp. 314.

Gilbert Brunet: « Essai sur l'Isaïe de l'histoire » - Picard, Paris 1975, pp. 232.

Hans Walter Wolff: « Anthropologie de l'Ancien Testament » - Labor et Fides, Genève 1974, pp. 228.

Barbel-Viennet-Vigneron: « La religiosità nella psicologia del bambino » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 218.

Guido Morselli: « Roma senza papa » - Adelphi, Milano 1974, pp. 184.

SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 9,30 alle 12,30. La consultazione dello schedario può anche avvenire in orario diverso a mezzo appuntamento, telefonando al mattino al 562.588.

ELENCO DELLE RIVISTE SCHEDATE:

Analecta Bollandiana (Bruxelles) - Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona) - Angelicum (Roma) - Anglican Theological Review (Evanston - Usa) - Antonianum (Roma) - Apollinaris (Roma) - Aquinas (Roma) - Archivo Teologico Granadino (Granada) - Archivium Franciscanum Historicum (Grottaferrata) - Asprenas (Napoli) - Augustinianum (Roma) - Augustinus (Madrid) - Australasian Catholic Record (Sydney) - Benedictina (Roma) - Bibbia e Oriente (Fossano) - Bibel und Kirche (Stuttgart) - Biblica (Roma) - Biblical Theology Bulletin (Roma) - Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse) - Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale (Louvain) - Burgense (Burgos) - Cahiers des religions africaines (Kinshasa) - Carmelus (Roma) - Catholic Biblical Quarterly (Weston) - Catholica (Munster) - Christus (Paris) - Ciencia Tomista (Salamanca) - Ciudad de Dios (Madrid) - Civiltà Cattolica (Roma) - Claretianum (Roma) - Clergy Review (London) - Communicationes (Roma) - Communio (Granada) - Communio (Milano) - Compostellanum (Santiago de Compostella) - Concilium (Brescia) - Contacts (Paris) - Diakonia (Brescia) - Didaskalia (Lisboa) - Divinitas (Roma) - Divus Thomas (Piacenza) - Doctor Communis (Roma) - Downside Review (Oxford) - Ecumenical Review (Genève) - Eglise et Théologie (Ottawa) - Elencus Bibliographicus Biblicus (Roma) - Ephemerides Carmeliticae (Roma) - Ephemerides Liturgicae (Roma) - Ephemerides Mariologicae (Madrid) - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain) - Estudio Agustiniano (Valladolid) - Estudios Ecclesiasticos (Madrid) - Estudios Franciscanos (Barcelona) - Estudios Lullanos (Palma de Mallorca) - Estudios Theologicos (Guatemala) - Estudios Trinitarios (Salamanca) - Etudes (Paris) - Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier) - Euntes docete (Roma) - Evangelische Theologie (München) - Franziskanische Studien (Werl) - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Freiburg) - Greek Orthodox Theological Review (Brookline) - Gregorianum (Roma) - Harvard Theological Review (Cambridge) - Heythrop Journal (London) - Irenikon (Chevetogne) - Irish Theological Quarterly (Maynooth) - Islam (Berlin) - Istina (Paris) - Itinerarium (Lisboa) - Kairos (Salzburg) - Kerigma und Dogma (Göttingen) - Journal of Biblical Literature (Philadelphia) - Journal of Ecumenical Studies (Philadelphia) - Journal of Jewish Studies (Chichester) - Journal of Religion in Africa (Leiden) - Journal of Theological Studies (Oxford) - Judaica (Zürich) - Jus Canonicum (Pamplona) - Laval Théologique et Philosophique (Québec) - Les Quatre Fleuves (Paris) - Libro anual (Mexico) - Lumen Vitae (Bruxelles) - Lumière et Vie (Lyon) - Maison-Dieu (Paris) - Manresa (Madrid) - Marianum (Roma) - Mélanges de Science Religieuse (Lille) - Melita Theologica (Malta) - Mikael (Parana) - Miscellanea Comillas (Madrid) - Monte Carmelo (Burgos) - Münchener Theo-

logische Zeitschrift (München) - Muslim World (Hartford) - Naturaleza y Gracia (Salamanca) - Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin) - New Blackfriars (Abingdon) - New Testament Abstracts (Cambridge) - New Testament Studies (London) - Nicolaus (Bari) - Nouvelle Revue Théologique (Louvain) - Nova et Vetera (Genève) - Novum Testamentum (Leiden) - Nuevo Mundo (San Antonio de Padua) - Numen (Leiden) - One in Christ (London) - Orientalia Christiana Periodica (Roma) - Ostkirchliche Studien (Würzburg) - O Theólogos (Palermo) - Pensée Catholique (Paris) - Pensée Orthodoxe (Paris) - Periodica de Re Morali Canonica Liturgica (Roma) - Protestantesimo (Roma) - Rassegna di Ascetica e Mistica (Firenze) - Rassegna di Teologia (Milano) - Recherches de Science Religieuse (Paris) - Regnum Dei (Roma) - Religious Studies (Cambridge) - Renovatio (Genova) - Review of Metaphysics (Washington) - Revista Augustiniana de Espiritualidad (Calahorra) - Revista de Espiritualidad (Madrid) - Revista Española de Teologia (Madrid) - Revue Benedectine (Maredsous) - Revue Biblique (Paris) - Revue d'Ascétique et de Mystique (Paris) - Revue de Droit Canonique (Strasbourg) - Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg) - Revue de Qumran (Paris) - Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne) - Revue de l'Histoire des Religions (Paris) - Revue des Etudes Augustiniennes (Paris) - Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris) - Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain) - Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg) - Revue Théologique de Louvain (Louvain) - Revue Thomiste (Toulouse) - Ricerche Religiose (Piacenza) - Rivista Biblica (Brescia) - Rivista del Clero Italiano (Milano) - Rivista di Letteratura e Storia Ecclesiastica (Napoli) - Rivista Liturgica (Torino) - Rivista di Pedagogia e Scienze Religiose (Torino) - Rivista di Storia della Chiesa in Italia (Torino) - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa (Firenze) - Rivista di Teologia Morale (Bologna) - Rythmes du Monde (Bruges) - Sacra Doctrina (Bologna) - Salesianum (Roma) - Salmanticensis (Salamanca) - Sapienza (Napoli) - Science et Esprit (Québec) - Scottish Journal of Theology (Edimburgh) - Scriptorium Victoriense (Vittoria) - Scuola Cattolica (Venegono) - Seminarios (Salamanca) - Seminarium (Roma) - Spiritus (Paris) - Stimmen der Zeit (Freiburg) - Stromata (San Miguel) - Studia Monastica (Montserrat) - Studia Moralia (Roma) - Studia Patavina (Padova) - Studi Francescani (Firenze) - Studi e ricerche Francescane (Napoli) - Studi Medievali (Spoleto) - Studium (Madrid) - Studium Ovetense (Oviedo) - Teologia (Buenos Aires) - Teologia del Presente (Torino) - Teologia Espiritual (Valencia) - Teologia y Vida (Santiago) - Testimonianze (Firenze) - Theologica (Braga) - Theological Studies (Baltimore) - Theologie und Philosophie (Frankfurt) - Theologische Literaturzeitung (Berlin) - Theologische Quartalschrift (Tübingen) - Theologische Revue (Munster) - Theologische Zeitschrift (Basel) - Thomist (Baltimore) - Traditio (New York) - Universidad Pontificia Bolivariana (Medellìn) - Verbum Caro (Taizé) - Vetera Christianorum (Bari) - Vetus Testamentum (Leiden) - Via Verità e Vita (Roma) - Vigiliae Christianae (Amsterdam) - Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Berlin) - Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (Berlin) - Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck) - Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte (Köln) - Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen) - Zwingliana (Zurich) - Zygon (Chicago).

Altre pubblicazioni a carattere religioso, spirituale, filosofico, letterario e politico, che non vengono schedate, sono a disposizione per consultazione.

ABBONAMENTO 1976

☐ SAREMO MOLTO GRATI A CHI RINNOVERA' L'ABBONAMENTO ENTRO IL FEBBRAIO 1976

☐ *Informiamo i nostri lettori che è ancora disponibile il volume del Cardinale Giuseppe Siri « Non per noi Signore » al prezzo di lire 3.000.*

Abbonamenti:

Italia	lire	3.200	più	libro	6.000
Estero	lire	4.000	»	»	7.000
Sostenitore	lire	10.000	»	»	13.000